

**Univerzita Karlova v Praze**

**Filozofická fakulta**

Ústav filosofie a religionistiky

# **Diplomová práce**

Mgr. Samuel Zajíček

**Pojetí látky u Plótína**

Matter in Plotin's philosophy

Praha 2016

Vedoucí práce: Doc. Mgr. Radek Chlup, Ph.D.

Rád bych na tomto místě poděkoval těm, kteří k vytvoření této práce přispěli. Tedy především Radku Chlupovi za jeho obrovskou vstřícnost a trpělivé vedení (a léta řeckých četeb). Dále pak Elišce Luhanové, svému otci a Márii Schwingerové za jejich ochotu si práci přečíst a mít k ní jazykové i věcné připomínky. A nakonec Lence a Filipu Karfíkovým za to, že mi vůbec k Plótínově filosofii otevřeli cestu.

## Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne 4. srpna 2016

.....

Samuel Zajíček

# Abstrakt

Předložená diplomová práce se snaží o předložení konsistentního pojetí látky v Plótinově filosofii. Ve své první části proto obsahuje představení jeho vlastních myšlenek o látce pomocí interpretace tří klíčových pojednání zabývajících se tímto tématem (Enneady II, 4 (12) „O dvojí látce“, Enneady III, 6 (26) „O netečnosti netělesných věcí“ a Enneady I, 8 (51) „O tom, co a odkud jsou zla“), druhá část je pak věnovaná představení a kritice hlavních moderních interpretací plótinovské látky. Ve třetí části je pak vybudováno pojetí vlastní, spočívající v rozdělení Plótinovy hypostaze duše na hypostaze dvě a identifikující látku s prohodickým aspektem ontologicky nižší z nich. Pro tyto nestandardní interpretační volby jsou představeny argumenty; následně je vybudované pojetí ukázáno jako konsistentní jak v sobě, tak s celkem Plótinovy metafyziky, a je vykázána jeho schopnost rekonstruovat funkce, které Plótinós látce přisuzuje.

## Klíčová slova

Plótinós, Enneady, novoplatonismus, látka, čas, zlo, duše, smyslový svět, rozlehlost, objem

## Abstract

The diploma thesis attempts to present a consistent conception of matter in the philosophy of Plotinus. Its first part therefore contains a presentation of his own ideas about matter employing the interpretation of three key treatises dealing with this topic (Ennead II, 4 (12) "On the Two Kinds of Matter", Ennead III, 6 (26) "On Impassibility of Things Without Body" and Ennead I, 8 (51) "On What Are And Whence Come Evils"), the second part is dedicated to the overview and criticism of major modern interpretations of Plotinian matter. The third part then introduces my own approach, consisting of splitting Plotinus' hypostasis of soul into two hypostases, and identifying matter with the procession (i.e. proodic aspect) of the ontologically lower of the two. Arguments are offered for these nonstandard interpretive choices; the resulting conception is shown both as self-consistent as well as consistent with Plotinus' metaphysics as such, and it is demonstrated to be able to reconstruct the features that Plotinus attributes to matter.

## Keywords

Plotinus, Enneads, neoplatonism, matter, time, evil, soul, world of sense, size, mass

# Obsah

1. Úvod .....	7
2. Klíčové pasáže o látce u Plótína .....	10
2.1. Enneady II, 4 (12) „O dvojí látce“ .....	10
2.1.1. Inteligibilní látka .....	11
2.1.2. Látka smyslového světa .....	15
2.1.3. Poznání látky .....	18
2.2. Enneady III, 6 (26) „O netečnosti netělesných věcí“ .....	19
2.2.1. Otázka netečnosti látky .....	20
2.2.2. Způsob přijímání forem látkou .....	23
2.2.3. Rozlehlost v látce .....	24
2.2.4. Otázka nezničitelnosti látky .....	26
2.3. Enneady I, 8 (51) „O tom, co a odkud jsou zla“ .....	28
2.3.1. Látka jako prvotní zlo .....	28
2.3.2. Vnější zla .....	30
2.3.3. Participace forem na látce .....	31
2.3.4. Zlo v duši .....	32
2.3.5. Poznání zla .....	33
3. Plótinovská látka v sekundární literatuře .....	35
3.1. Ontologický status látky .....	36
3.1.1. Látka jako logický koncept .....	36
3.1.2. Látka jako různost .....	39
3.2. Otázka vzniku látky .....	43
3.3. Funkce látky .....	47
3.3.1. Látka jako konec emanačního schématu .....	48
3.3.2. Látka jako příčina zla .....	51

3.3.3.	Látka jako substrát či zrcadlo forem .....	56
3.3.4.	Látka jako rozlehlost v extenzi .....	60
4.	Pomocná zkoumání.....	63
4.1.	Inteligibilní látka.....	64
4.2.	Mnohoznačnost slova „duše“ .....	67
5.	Látka jako aspekt nižší duše .....	71
5.1.	Látka jako vycházení individuální duše .....	73
5.2.	„Inteligibilní látka“ daimónů .....	75
5.3.	Život individuální duše jako časové ustavování se .....	76
5.4.	Smyslový svět .....	80
5.5.	Otázka vzniku látky .....	81
5.6.	Rekonstrukce funkcí látky .....	83
5.6.1.	Látka jako konec emanace .....	83
5.6.2.	Látka jako zrcadlo forem .....	83
5.6.3.	Látka jako příjemkyně rozlehlosti .....	84
5.6.4.	Látka jako příčina zla .....	85
5.7.	Otázka struktury individuální duše .....	88
6.	Závěr.....	92
7.	Použitá literatura.....	95
7.1.	Edice primárních textů.....	95
7.2.	Překlady a slovníky .....	95
7.3.	Sekundární literatura .....	96

# 1. Úvod

Předložená práce se zabývá pojetím látky v Plótínově filosofii. Jedná se o téma poněkud přehlížené a i v dílech moderních interpretů spíše okrajové. Je to na jedné straně celkem pochopitelné – pokud se začínáme zabývat textem *Ennead* a tvořit si svůj obraz Plótínovy metafyziky, snadno můžeme podlehnout dojmu, že látka je něco, co snad ani nestojí za řeč, jakýsi odpad ontologie, kterému věnuje-li slušný člověk vůbec pozornost, pak pouze proto, aby varoval jiné před marasmem materialismu. Látka je nejsoucí, ošklivá a veskrze zlá. Zdá se být sice nutná pro vysvětlení zkušenosti smyslového světa, ve kterém jakožto vtělené duše žijeme, ale spíše než přiznání hodnoty látce je to důkaz toho, že i celý smyslový svět je opovrženíhodný a my bychom se od něj měli odvrátit a nahlédnout se takoví, jací skutečně jsme, v kontemplaci vyšších ontologických stupňů.

Na druhou stranu nelze pominout, že sám Plótínos se k tématu látky opakovaně vrací. Explicitně mu věnuje nejen poměrně rané a ještě do značné míry aristotelizující pojednání *O dvojí látce*,<sup>1</sup> ale i velkou část zralého textu *O netečnosti netělesných věcí*<sup>2</sup> a celý velmi pozdní spis *O tom, co a odkud jsou zla*.<sup>3</sup> Zejména v druhých dvou pojednáních se přitom ukazuje, proč není téma látky tak nezajímavé, jak by se zprvu snad mohlo zdát. Aby totiž látka mohla plnit své funkce, tedy přispět k vysvětlení sestupu a vtělení duše, zkušenosti smyslového světa a nakonec i sloužit jako jediná příčina veškerého zla, musí s ní duše vcházet v jistý typ vztahu či společenství.

A právě to činí z látky téma hodné zkoumání. Je totiž zřejmé, že možnost tohoto společenství musí být založena nejen v přirozenosti látky, ale i duše, pokud ne i v přirozenosti hypostazí vyšších či struktuře celé metafyziky. Zkoumáním látky se tedy můžeme mnoho dozvědět i o nás samotných a snad i o struktuře celého plótínovského universa.

Abychom si mohli udělat obraz o tom, co látka je a jak vypadá ono společenství, pokusíme se nejprve zmapovat myšlenky samotného Plótína k tomuto tématu. Za tím účelem

---

<sup>1</sup> *Enneady* II, 4 (12).

<sup>2</sup> *Enneady* III, 6 (26).

<sup>3</sup> *Enneady* I, 8 (51).

představíme podrobné interpretace tří výše zmíněných klíčových pojednání, tedy pojednání *O dvojí látce*, *O netečnosti netělesných věcí* a *O tom, co a odkud jsou zla*. Ačkoli se totiž problematiky látky Plótinos dotýká i v jiných pasážích *Ennead*, výše zmíněné texty umožňují učinit si poměrně ucelený obraz, jaké funkce látce připisuje a jakými způsoby uchopuje ono společenství, které vtělená duše s látkou má.

Již srovnání vyjádření uvedených v těchto pojednáních nicméně ukáže, že jednotlivé Plótínovy formulace jsou jen obtížně smířitelné a je nutno nad nimi vykonat nemalou interpretační práci, abychom nemuseli konstatovat, že je jeho pojetí látky prostě nekonsistentní. Látka je na jednu stranu popsána jako netečná a formám do ní vcházejícím nic nepřidávající, na druhou stranu jako s těmito formami se mísící a ovládající je. Na jednu stranu je látka příčinou sestupu duše již samotnou svou přítomností, na druhou stranu se zdá, že je přítomná až duši sestoupené. A dalších podobných problémů v pojetí látky nalézáme ještě více, pokud se snažíme Plótínova vyjádření domýšlet do důsledků.

V dalším textu se proto budeme věnovat tomu, jak tyto nesnáze uchopují moderní interpreti. V tom nám bude vodítkem především diskuse, kterou otevřely práce Johna Michaela Rista<sup>4</sup> a zejména Denise O'Briena,<sup>5</sup> pokusíme se však představit co nejširší pole novodobých interpretací. Zaměříme se přitom na zhodnocení toho, do jaké míry jsou jednotlivá řešení konsistentní, a to jak vnitřně, tak s celkem Plótínovy metafyziky, a toho, zda se jim daří rekonstruovat funkce, které Plótinos látce přisuzuje.

Bohužel i v případě novodobých interpretací se ukazuje, že snad celkem dobře vysvětlují ty problémy, kvůli kterým vznikly, nicméně v širším kontextu vytvářejí problémy své vlastní a jako pojetí celková spíše selhávají. Typ a rozličnost těchto selhání přitom naznačují, že vystavět celkovou konsistentní interpretaci plótínovské látky smířením všech vyjádření obsažených v *Enneadách* nemusí být vůbec možné.

I proto se v práci následně pokusíme vlastní interpretaci vystavět odlišně – spíše než o snahu být co nejvěrnější všem Plótínovým vyjádřením nám půjde o celkovou konsistenci a věrnost duchu jeho metafyziky. Pokusíme se tedy představit interpretaci, ve které by

---

<sup>4</sup> J. M. Rist, *Plotinus on Matter and Evil*, in: *Phronesis* 6, 1961, str. 154-166.

<sup>5</sup> D. O'Brien, *Plotinus on Evil: A study of matter and the soul in Plotinus' conception on human evil*, in: P. M. Schuhl – P. Hadot (eds.), *Le Neoplatonisme, Colloques internationaux du centre national de la recherche scientifique, Royaumont 9-13 juin 1969*. Paris: CNRS 1971, str. 113-146.



látka dokázala nést všechny funkce, které jí Plótínos připisuje, která by dokázala vysvětlit zmíněné společenství duše s látkou a která by přitom netrpěla systematickými problémy, které identifikujeme u dosavadních interpretací sekundárních autorů.

Spíše než o rekonstrukci Plótínova pojetí látky nám tak jde o jeho konsistentní domyšlení, třeba i proti Plótínovi samému. Přijmeme proto hypotézu, že některé Plótínovy formulace nejsou míněny v silném smyslu jako závazný popis ontologických daností, ale jsou motivovány didakticky, vedeny snahou pohnout čtenáře k výstupu k Intelktu či Jednu. Dovolíme si tudíž udělat interpretační volby, které můžeme sice v různé míře nalézt i u některých novodobých interpretů, ale jsou problematické, pokud bychom vycházeli striktně z textu *Ennead*. Konkrétně budeme postulovat dvě hypostaze duše, duši hypostatickou a z ní vycházející, v čase se stále ustavující, nikdy však zcela ustavenou duši individuální, a látku ztotožníme s prohodickým aspektem této individuální duše. Ve zbytku práce se pak pokusíme s těmito předpoklady rekonstruovat Plótínovu metafyziku a ukázat, že jde o pojetí, které nejen splňuje požadavky na ně kladené, ale navíc činí celou metafyziku jednodušší a průzračnější, aniž by ji ochudilo o její bohatost.

Následující práci tedy nelze chápat jako práci pouze historickou, jakkoli se zejména v její první části snažíme o co největší interpretační věrnost jak Plótínovi samému, tak i moderním interpretům. Pokud totiž ani u mnohem moudřejších myslitelů, než je autor tohoto textu, nevedou pokusy o historicky věrnou rekonstrukci k uspokojivým výsledkům, může být snad přínosnější a zajímavější se z čistě historického rámce vymanit a na Plótínovu filosofii spíše živě navázat. V tom si nakonec můžeme vzít za vzor i Plótína samotného, vezmeme-li v úvahu způsob jeho práce s filosofií Platónovou či Aristotelovou.

## 2. Klíčové pasáže o látce u Plótína

Abychom uchopili, jakým způsobem přemýšlí o látce sám Plótínos, představíme v této kapitole interpretace tří pojednání, které se tímto tématem přímo zabývají, tedy již v úvodu zmíněných pojednání *O dvojí látce*, *O netečnosti netělesných věcí* a *O tom, co a odkud jsou zla*. Pokusíme se být přitom co nejvěrnější textu *Ennead*, nicméně není naší snahou podat vyčerpávající referát všech motivů v těchto pojednáních obsažených. Některé důležité problémy, jako je například otázka vzniku látky, se ostatně v těchto pojednáních ani neřeší; spíše nám jde o vytvoření celkového obrazu s důrazem na identifikaci hlavních funkcí a určení, které látce Plótínos připisuje, a na uchopení jejího vztahu k duši.

### 2.1. Enneady II, 4 (12) „O dvojí látce“

Odpověď na otázku, co přesně je to, co nazýváme látkou, je ústředním tématem pojednání, uvedeného Porfyriem v Plótínově životopisu pod názvem *O dvojí látce*<sup>1</sup> a manuskripty tradovaného prostě jako *O látce*.<sup>2</sup> Jelikož je tento text pro pochopení Plótínova pojetí látky zcela zásadní, pokusíme se jej představit co nejpodrobněji, aby pokud možno vynikly všechny motivy, které Plótínos s látkou spojuje.

Plótínos vychází z ryze peripatetického pojetí, to ovšem transformuje směrem ke své verzi platonismu, a tedy interpretuje tak, aby bylo v souladu s jeho metafyzikou; většina pojednání je proto věnována právě odstínění vlastní pozice od pozic platoniků a peripatetiků. Nechybí však ani vyrovnání se se stoickým a presókratickými pojetími látky. Tuto argumentaci ale Plótínos poněkud odbývá: stoické pojetí je odmítnuto odkazem na předpoklad existence idejí,<sup>3</sup> pozice presókratiků pak, jak patrně správně identifikuje Armstrong,<sup>4</sup> prostým referátem Aristotelovy argumentace.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Porfyrios, *Vita Plotini*, 4.

<sup>2</sup> Plotinus, *Ennead II*, vyd. a přel. A. H. Armstrong, Cambridge MA – London: Harvard University Press 1966, str. 104.

<sup>3</sup> *Enneady*, II, 4 (12), 4, 1-2.

<sup>4</sup> Plotinus, *Ennead II*, vyd. a přel. A. H. Armstrong, str. 118, pozn. 1.

<sup>5</sup> *Enneady*, II, 4 (12), 7.

V představení vlastní pozice Plótínos v souladu s peripatetickým a platónským pojetím vychází z tvrzení, že látka je substrát (*ὑποκείμενον*) a příjemkyně (*ὑποδοχή*) forem (*εἶδη*).<sup>6</sup> To je ovšem spíše popis funkce než vyjádření ontologického statusu a ani ona funkce není popsána dostatečně přesně. Pro Plótína totiž formy neexistují<sup>7</sup> pouze *zde* jako formy smyslových věcí, ale i *tam*, tj. v Intelaktu (*νοῦς*). Ba spíše bychom měli říct, že jsou pouze *tam*. Plótínos tedy postuluje látku i v Intelaktu a pravděpodobně považuje – dosti překvapivě – takový názor považuje za souladný s peripatetiky.<sup>8</sup>

### 2.1.1. Inteligibilní látka

Sama nauka o inteligibilní látce (*νοητὴ ὕλη*) je poněkud temná a těžko interpretovatelná. Ačkoli v celé pasáži Plótínos drží pojetí látky jako potence a nevymezenosti (*τὸ ἀόριστον*) vůči formě, která ji aktualizuje a vymezuje, argumenty pro existenci takové látky v Intelaktu se rozpadají na dvě jen těžko slučitelné části.

První argument je ryze peripatetický.<sup>9</sup> Pokud formy nespádají vjedno a přitom jim všem náleží stejné jméno, musí mít něco společného a něco, čím se liší. Tím, čím se liší, je zde dle Plótína tvar (*μορφή*). Je-li však diferencí tvar, pak zde musí být něco tvarováno a je jim společné, což je právě inteligibilní látka.

Obdobně je postaven i argument z mnohosti v Intelaktu.<sup>10</sup> Pokud bychom chápali Intelakt jako složený z částí, pak rozdělení na ně, jakkoli třeba pomyslné, vyžaduje látku a je to právě látka, která je takto dělena. Ale i pokud je Intelakt sice mnohý, ale bez částí – což je jinak Plótínova vlastní pozice –, je třeba látka jako to, co přijímá tuto mnohost, či spíše rozmanitost, a co je bez tvaru, dokud není vytvarováno. Je tím, co zůstane, když myslí (opět *νοῦς*) abstrahujeme od všech tvarů.

Problém s oběma těmito argumenty je, že ačkoli by snad aristotelika přesvědčily, jsou vysoce neplótínovské. Plótínovské ideje (*εἶδη*) jsou formami pouze vůči nižším

---

<sup>6</sup> *Enneady*, II, 4 (12), 1, 1-3.

<sup>7</sup> V celém textu je existence chápána nikoli technicky, ale pouze vágně jako zastřešující slovo pro různé typy a míry bytí. Nejobecněji: řekneme, že existuje to, o čem je v rámci plótínovské metafyziky vypovídáno.

<sup>8</sup> K tomu viz Plotinus, *Ennead II*, vyd. a přel. A. H. Armstrong, str. 108, pozn. 1.

<sup>9</sup> *Enneady* II, 4 (12), 4, 2-9.

<sup>10</sup> *Enneady* II, 4 (12), 4, 12-20.

ontologickým gradům (hypostazím), vůči Intelktu samému však tuto funkci nemají, jsou živými aspekty jeho sebnáhledu.<sup>11</sup> Obdobně není pravda, že by byla látka tím, co mnohost Intelktu sjednocuje. Plótínos velmi trvá na tom, že dárce jednoty je vždy transcendentní, v našem případě tedy přímo Jedno.<sup>12</sup>

Někteří interpreti proto celou tuto pasáž považují za Plótínův neudržitelný pokus o aristotelizující pojetí,<sup>13</sup> jiní v ní vidí pouze snahu o argumentaci z příliš mnoha stran, ze které však pro Plótínovu celkovou nauku nic nevyplývá.<sup>14</sup> Nalezneme však i interpretace, které se snaží tyto argumenty do celku Plótínovy nauky inkorporovat.<sup>15</sup>

K tomu by patrně mohlo dojít užitím myšlenky, kterou Plótínos celou problematiku existence inteligibilní látky uvádí. Argumentuje totiž, že nevymezenost není nutné odmítnout ani v netělesné oblasti, pokud se to, co je takové, obrací ke svému zdroji a nechává se vymežit.<sup>16</sup> V tomto smyslu je každá hypostaze (kromě krajních) jakoby dvojí: jednak je pasivní a nevymezená vůči svému transcendentnímu počátku, jednak aktivní a vymezující vůči hypostazím, které následují po ní. Z příkladu, který Plótínos explicitně uvádí, tedy ze vztahu Intelktu a duše,<sup>17</sup> pak někteří interpreti vyvozují, že inteligibilní látkou je míněna právě ona.<sup>18</sup> Motiv duše jako látky pro Intelkt lze ostatně nalézt i na jiných místech *Ennead*.<sup>19</sup>

---

<sup>11</sup> K působivému obrazu idejí jako živých a všeobsahujících aspektů sebnáhledu Intelktu viz *Enneady* V, 8 (31), 4.

<sup>12</sup> Srov. *Enneady*, V, 3 (49), 11.

<sup>13</sup> Např. A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus: An Analytical and Historical Study*, Cambridge: Cambridge University Press 1940, str. 66-68.

<sup>14</sup> K tomuto pojetí a odkazy na další zdroje viz K. Corrigan, *Reading Plotinus: A practical Introduction to Neoplatonism*, West Lafayette: Purdue University Press 2005, str. 184.

<sup>15</sup> Např. G. M. Gurtler, *Plotinus: Matter and Otherness*, „On Matter“ (II, 4[12]), in: *Epoché* 9, 2, 2005, str. 197-214.

<sup>16</sup> *Enneady* II, 4 (12), 3, 1-10.

<sup>17</sup> *Enneady* II, 4 (12), 3, 4-5.

<sup>18</sup> G. M. Gurtler, *Plotinus: Matter and Otherness*, „On Matter“ (II, 4[12]), str. 201, či W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus: The Gifford Lectures at St. Andrews, 1917-1918*, sv. I, London: Longmans, Green & Co. 1918, str. 139-141.

<sup>19</sup> Srov. *Enneady* IV, 4 (28), 2, 3-8 či *Enneady* V, 1 (10), 3, 20-25.

Pokud bychom pak výše uvedené argumenty chápali tak, že mluví o duši a z pohledu duše, většině problémů bychom se dokázali vyhnout. Duše má opravdu jistý typ jednoty – byť opět nikoli od sebe, ale získané z Intelktu – a formy se v ní opravdu jeví odděleně. Vysvětlilo by se tím i poněkud nesamozřejmé dvojí použití slova *voûç* zmíněné výše: tuto úvahu provádí duše v sobě a nachází sama sebe, když od forem, které jsou do ní vtiskávány, odabstrahuje.

Plnohodnotnou diskusi, zda je inteligibilní látkou míněna duše, si však ponechme do samostatné kapitoly. Zde pouze poznamenejme, že jakkoli je takové pojetí možné, je i tak duše látkou v jiném smyslu, než jak je inteligibilní látka pojímána dále, v platónské části argumentace.

Jaksi na pomezí aristotelského a platónského přístupu leží argument ze vztahu obrazu a vzoru.<sup>20</sup> Pokud *zde*, tedy u smyslového světa, nepopíráme jeho složenost z látky a formy, pak nelze popírat ani látku v Intelktu, neboť zdejší svět<sup>21</sup> je obrazem svého vzoru *tam*. Kdyby *zde* bylo něco, co k sobě nemá analogický vzor *tam*, v jakém smyslu by se jednalo o obraz?

Ač sám argument ještě stojí na aristotelském hylemorfickém základu, vnáší jako předpoklad do pojednání zásadní moment plótínovské metafyziky, kterým je uchopení vztahu jednotlivých hypostazí jako obrazu a vzoru. Prvotnější hypostaze je vždy počátek hypostaze pozdější,<sup>22</sup> která z ní emanuje a ustavuje se obrácením ke svému počátku jako totéž v jiném. Celá ontologie je pak tedy opakováním téhož schématu na jednotlivých úrovních skutečnosti.<sup>23</sup> A tedy je argument platný, neboť ze strukturních momentů jedné hypostaze lze usuzovat na existenci analogických momentů v hypostazi jiné.

Nadále již zcela platónská argumentace pro existenci inteligibilní látky se vede popsáním způsobu jejího vzniku:<sup>24</sup> je zplozena (*γεννάω*) z neomezenosti (*ἀπειρία*) Jedna, buď jeho

---

<sup>20</sup> *Enneady* II, 4 (12), 4, 7-9.

<sup>21</sup> Plótínos si obratně hraje s významem slova kosmos (*κόσμος*), které má kromě významu „svět“ i význam „řád“. Svět je tedy to, co má řád, tedy je uspořádané. Pořádají pak formy a pořádají látku.

<sup>22</sup> Jedná se ale o počátek nikoli časový, nýbrž kauzální, jak Plótínos zdůrazňuje i v tomto pojednání (*Enneady* II, 4 (12), 2).

<sup>23</sup> Toto schéma se nicméně již na úrovni duše problematizuje (srov. kap. 2.3.4 a 3.2).

<sup>24</sup> Plótínos odmítá, že by inteligibilní látka byla nevzniklá. Pokud by neměla svůj počátek v Jednu, pak by bylo více principů a jejich spojení by bylo nahodilé (*Enneady*, II, 4 (12), 2, 9-12).

neomezené moci, či neomezeného trvání. Aby nevznikla mýlka, Plótínos okamžitě dodává, že v Jednu není neomezenost, je jím stvořená (*ποιέω*).<sup>25</sup> Touto neomezeností jsou pak prvotní různost (*ἐτερότης*) a pohyb (*κίνησις*), které z Jedna vycházejí spolu. Dokud se pak neobráť k Němu a nepřijmou z něj vycházející světlo, jsou zcela temné a nevymezené a principem inteligibilní látky.

Tento argument využívající platónské teorie nejvyšších rodů<sup>26</sup> Plótínos doplňuje ještě o poněkud jiný obraz, v němž někteří spatřují ozvěnu platónských „nepsaných nauk“.<sup>27</sup> Základem takto postavené geneze Intelktu je jeho principiální dualita, ať už pochopená jako složenost z látky a formy, jeho neidentičnost vůči Jednu, ke kterému se obrací, nebo jako neurčitá dvojice „nepsaných nauk“.<sup>28</sup> Tato dualita pak zmnožuje vznikající Intelkt do hloubky až po nejzazší mez.<sup>29</sup> A právě touto nejzazší hloubkou je inteligibilní látka, opět temná, dokud není osvětlená formami.<sup>30</sup>

Společným znakem obou těchto argumentů pro látku je tedy ontogenetický popis. Plótínos přitom zřejmě počítá s tím, že s existencí nejvyšších rodů nebo neurčité dvojice čtenář již souhlasí. Existence látky se proto neargumentuje staticky, ale identifikací se strukturními momenty vzniku Intelktu.

Látka se nám tedy ukazuje jako jakási prvotní nevymezenost, prvotní různost vycházející z Jedna. Je ovšem zároveň příjemkyní světla z Jedna vycházejícího, přičemž Plótínos zdůrazňuje, že toto světlo přijímá, a to zcela. Ačkoli tedy brána sama o sobě temná,

---

<sup>25</sup> *Enneady*, II, 4 (12), 15, 17-20.

<sup>26</sup> Srov. Platón, *Sofistés*, 254d-e.

<sup>27</sup> K. Corrigan, *Reading Plotinus: A Practical Introduction to Neoplatonism*, str. 184.

<sup>28</sup> V samotném textu je nejpravděpodobnějším čtením první varianta, ta je na druhou stranu nejslabší svou přesvědčivostí, neboť předpokládá, co chce dokázat. Dá se proto usuzovat, že Plótínos má skutečně na mysli *δὐὰς* nepsaných nauk. K obrazu Intelktu jako vzniklého z neurčité dvojice viz také dřívější spis, *Enneady*, V, 4 (7), 2.

<sup>29</sup> K podobnému obrazu týkajícímu se vzniku Intelktu srov. *Enneady*, V, 3 (49), 10. Poznamenejme, že popsání vzniku Intelktu neidentickým nahlížením Jedna velmi připomíná „druhou úvahu“ v dialogu *Parmenidés* (Platón, *Parmenidés*, 142b a dále).

<sup>30</sup> *Enneady*, II, 4 (12), 5, 1-12.

přijmutím světla se stává živou, dokonale osvětlenou substancí (*οὐσία*),<sup>31</sup> která má všechny formy zároveň,<sup>32</sup> stává se Intelktem.

### 2.1.2. Látka smyslového světa

Co se týče látky, která podkládá těla (*σῶμα*), její existence je opět argumentována ryze peripateticky<sup>33</sup> a poměrně stručně.<sup>34</sup> V souladu s Aristotelem Plótinos konstatuje, že změny v tomto světě nejsou absolutním zánikem a vznikem, tedy je nutné, aby v nich cosi přetrvávalo. Jakkoli pak těla mohou být formy mající jako látku těla jiná,<sup>35</sup> redukcí dospějeme k nutnosti těl prvních, živlů (*στοιχεῖον*). Ta pak nemohou být pouze formami, neboť na rozdíl od nich mají objem (*ὄγκος*) a rozlehlost (*μέγεθος*), ani přímo látkou, neboť sama mohou zaniknout. Jsou tedy složeninou látky a formy a látka existuje a je čímsi netělesným (*ἀσώματος*) a nevymezeným.

Po tomto krátkém důkazu existence ovšem zůstává otázka, co přesně tedy látka je. Plótinos při tomto zkoumání postupuje afaieticky a postupně odebírá jednotlivá možná určení.

Přirozeně látce nelze přiznat nic, co by bylo formálním určením. Odebírají se jí tedy všechna kvalitativní určení (*ποιόν*), stejně jako tělesný tvar (*σχῆμα*).<sup>36</sup> Možná překvapivě a proti platonikům<sup>37</sup> Plótinos na stranu forem řadí i rozlehlost. Patrně proto cítí potřebu se tímto tématem zabývat podrobněji.

Argument pro řazení rozlehlosti na stranu forem uvádí dvojí: kdyby látka měla rozlehlost, byl by dárce forem touto její rozlehlostí<sup>38</sup> při tvoření omezen, dokonce i více než jen jím, neboť co má rozlehlost, má i tvar. Jelikož ovšem tento dárce látky ontologicky předchází

<sup>31</sup> *Enneady*, II, 4 (12), 5, 15-23.

<sup>32</sup> *Enneady*, II, 4 (12), 5, 1.

<sup>33</sup> Plotinus, *Ennead II*, vyd. a přel. A. H. Armstrong, str. 117, pozn. 1.

<sup>34</sup> *Enneady*, II, 4 (12), 6.

<sup>35</sup> Plótinos dává příklad zlaté mísy, která je formou zlata, to pak samo – v souladu s Platónovým *Tímaem* – formou vody. Pro podrobnější pojednání traktující typy smyslových jsoucen u Plótína viz M. F. Wagner, *Plotinus on the nature of physical reality*, In: L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge: Cambridge University Press 1999<sup>2</sup>, str. 130-170.

<sup>36</sup> *Enneady* II, 4 (12), 8, 8-13.

<sup>37</sup> Plotinus, *Ennead II*, vyd. a přel. A. H. Armstrong, str. 130, pozn. 1.

<sup>38</sup> Patrně je míněn platónský démiúrgos (srov. Platón, *Tímaios*).

– a tedy v nějakém smyslu tvoří i ji samu –, je toto omezení nemožné a takovou představu Plótínos považuje za pohádku.<sup>39</sup>

Druhý argument je více systematický: Plótínos konstatuje, že každý druh v přírodě má svůj charakteristický rozměr (*ποσόν*), člověk jiný než pták a různé druhy ptáků mezi sebou. Je tedy jasné, že tento rozměr přichází do látky s příslušnou formou – jinak by nebyl důvod, proč nepozorujeme řádově menší či řádově větší lidi či ptáky stejného druhu. S rozměrem Plótínos upírá látce i veškerou ostatní kvantitu, neboť, jak argumentuje, kvantita je míra a číslo, tedy racionální princip (*λόγος*).<sup>40</sup> Avšak co nemá rozměr, to nemá ani rozlehlost.<sup>41</sup>

Zřejmě pro nesamozřejmost takového tvrzení se Plótínos tématu rozlehlosti věnuje i dále. Ačkoli připouští i formy na formách,<sup>42</sup> jejichž projevy mohou záviset na rozměru forem, které je podkládají,<sup>43</sup> případně vůbec nemají rozlehlost,<sup>44</sup> pro formy, které jsou podloženy přímo první látkou, toto dle něj neplatí.<sup>45</sup> Stejně tak odmítá i pojetí, že by na straně formy byla pouze jakási velikost (*πηλικότης*), která by pouze jakýmsi způsobem rozvinula (*ἐξελίττει*) preexistentní rozlehlost látky do příslušného rozměru. V obou případech trvá na tom, že do látky je rozlehlost vkládána spolu s formou, sama ji však nemá.

Z obdobných důvodů jako u rozměru se látce upírá i objem a místo (*τόπος*) a vůbec tělesnost (*σωματότης*). Objem je také závislý na rozlehlosti, a upřeli-li jsme rozlehlost, není nutné látce připisovat ani objem.<sup>46</sup> Místo pak navíc předpokládá nejen rozlehlost, ale

---

<sup>39</sup> *Enneady* II, 4 (12), 8, 14-23.

<sup>40</sup> *Enneady* II, 4 (12), 8, 29-30. Slovo *λόγος* je u Plótína používáno dvěma způsoby, vágním a technickým. Ve vágním smyslu lze *λόγος* chápat synonymně s formami či idejemi. V technickém smyslu jde o diskursivní obraz idejí na úrovni duše, odtud překlad „racionální princip“. V obou případech je však vůči látce *λόγος* formou. Nebude-li třeba tyto významy výslovně rozlišit, budeme v textu *λόγος* nadále překládat jako „forma“.

<sup>41</sup> *Enneady* II, 4 (12), 9, 1-2.

<sup>42</sup> Mísa ze zlata, viz pozn. 35.

<sup>43</sup> Což by se mohlo zdát mluvit pro pojetí, které rozlehlost klade na stranu látky, neboť k projevu formy by byl potřeba určitý objem látky.

<sup>44</sup> Těmito formami jsou činnosti, ty ovšem vůbec látku nemají, resp. za jejich látku slouží sám jednající. Viz *Enneady* II, 4 (12), 12, 13-20.

<sup>45</sup> *Enneady* II, 4 (12), 11, 17-25.

<sup>46</sup> *Enneady* II, 4 (12), 11, 13-15 a 25-27.



dokonce i tělo jakožto smíšeninu formy a látky, neboť místo je vždy místem těla.<sup>47</sup> A stejný argument platí i pro tělesnost.

Zdá se tedy, že Plótinos upřel látce zcela vše. Není tedy pak ale „látka“ jen prázdné jméno, jak se obává imaginární platónský oponent?<sup>48</sup> Přispívá vůbec něčím? Tím, čím látka přispívá, je právě její schopnost přijmout rozlehlost, a to jakožto extenzi (*διάστημα*). Tím se také liší od duše, neboť ta, ačkoli taktéž přijímá všechny formy, nemá rozlehlost jako vlastní určení. Obsahuje sice všechny – patrně včetně rozlehlosti jakožto racionálního principu –, ale najednou a nerozlehle (*ὁμοῦ πάντα*).<sup>49</sup>

Na otázku, co tedy látka je, aby mohla plnit svou funkci, odpovídá Plótinos poněkud úmorným peripatetickým cvičením. Je jisté, že látka je jakási nevymezenost, neboť všechna určení jsme jí odebrali. Jak je ale touto nevymezeností? Především není kvalitou, neboť kvalita je pro Plótína výhradně pojem pozitivní a tedy vymezený, nikoli negativní ve smyslu zbavenosti (*στέρησις*). Ani nelze říct, že je kvalitou ve smyslu různosti od ostatních kvalit, protože formy nepredikují samy sebe, navíc by takto pojatá látka měla jednotu, a tedy opět byla vymezená.<sup>50</sup> Je tedy patrně zbaveností. Ale není zbaveností, resp. nevymezeností a neomezeností, v akcidentálním smyslu, protože to, čemu by byla taková nevymezenost akcidentálně predikována, bylo by samo nutně vymezené. Navíc příchodem formy by tato zbavenost ustoupila, a tedy by zanikla i látka.<sup>51</sup>

Látka je tedy neomezeností samou.<sup>52</sup> V tomto ohledu je také obrazem látky inteligibilní.<sup>53</sup> Zatímco v inteligibilní oblasti Plótinos identifikoval látku s růzností jakožto platónským nejvyšším rodem ve stavu jakési hypotetické neosvícenosti a nevymezenosti, látka *zde* je růzností od vskutku (*κρίτως*) jsoucích věcí, tedy forem. A je o to nevymezenější, oč je obrazem prvotní nevymezenosti *tam*, neboť jednota se s ontologickou vzdáleností od Jedna

---

<sup>47</sup> *Enneady* II, 4 (12), 12, 10-13.

<sup>48</sup> *Enneady* II, 4 (12), 11, 12-13.

<sup>49</sup> *Enneady* II, 4 (12), 11, 15-19.

<sup>50</sup> *Enneady* II, 4 (12), 13.

<sup>51</sup> *Enneady* II, 4 (12), 14-15.

<sup>52</sup> *Enneady* II, 4 (12), 15, 17.

<sup>53</sup> *Enneady* II, 4 (12), 15, 21-22.

sníží, nikoli zvyšuje.<sup>54</sup> V tomtéž smyslu je látka i zlá a ošklivá, neboť se v největší možné míře vzdálila od dobra a krásy, které pramení v Jednu.<sup>55</sup>

Jelikož je tedy látka různá od jsoucího, je nejsoucí. Přesto má jakousi existenci jakožto zbavenost.<sup>56</sup> Od úplného nebytí ji přitom dle Plótína zachraňují formy,<sup>57</sup> které přijímá a nikdy není zcela bez nich.<sup>58</sup> Na druhou stranu je ale nikdy nepřijímá zcela, nestává se nikdy zcela vymezenou jako látka inteligibilní, naopak vždy zůstává sama v sobě neomezená.<sup>59</sup> Proto také není živá, je pouze ozdobenou mrtvolou (*νεκρὸν κεκοσμημένον*).<sup>60</sup>

### 2.1.3. Poznání látky

Věnujme nakonec pozornost tématu poznání a vnímání látky *zde*. Zdálo by se totiž, že pokud je netělesná a neviditelná a veskrze nijaká, nemůžeme ji vnímat a také o ní nemůžeme žádným způsobem vědět ani vypovídat.

Vnímání látky Plótinos také explicitně popírá.<sup>61</sup> Zaměříme-li se na látku, jeví se nám sice jako objem (*φάντασμα ἔχειν ὄγκου*). Tento objem však není látkou samou, pouze první její schopností (*ἐπιτηδειότης*), tedy schopností přijmout rozlehlost. Zaměření se na látku je totiž zaměřením se do nevymezenosti a duše, která nevymezenost nedokáže přijmout, okamžitě utíká k první formě. Objem tak není vnímáním látky, je prázdný (*κενός*).<sup>62</sup>

O látce se tedy dle Plótína nedozvídáme vnímáním, ale úvahou. Jaký typ úvahy ale může dospět k nevymezenosti? Znovu, jak jsme viděli i u inteligibilní látky, Plótinos uplatňuje abstraktivní metodu. Když duše úvahou z toho, co vnímá, odebere vše, co je vymezené, získá jakýsi dojem (opět *φάντασμα*) beztvarosti a nevymezenosti,<sup>63</sup> který Plótinos

<sup>54</sup> *Enneady* II, 4 (12), 15, 22-28.

<sup>55</sup> *Enneady* II, 4 (12), 16, 21-24.

<sup>56</sup> Srov. Platón, *Sofisté*s, 258c a dále.

<sup>57</sup> *Enneady* II, 4 (12), 16, 11-12.

<sup>58</sup> *Enneady* II, 4 (12), 3, 14-16.

<sup>59</sup> *Enneady* II, 4 (12), 16, 8-12.

<sup>60</sup> *Enneady* II, 4 (12), 5, 18.

<sup>61</sup> *Enneady* II, 4 (12), 12, 26-33.

<sup>62</sup> *Enneady* II, 4 (12), 11, 27-38.

<sup>63</sup> *Enneady* II, 4 (12), 10, 5-10.

přirovnává k vidění temnoty.<sup>64</sup> Nejedná se ale o prosté nemyšlení, nýbrž o jakési myšlení bez myšlení,<sup>65</sup> prázdné myšlení<sup>66</sup> či nepravé usuzování (*vóθος λογισμός*).<sup>67</sup> I při tomto podniku však duše ihned uniká k formám – patrně právě k objemu –, jsouc touto nevymezeností vystrašena.<sup>68</sup>

## 2.2. Enneady III, 6 (26) „O netečnosti netělesných věcí“

Dalším textem, který se tématem látky zevrubně zabývá, je pojednání nazvané *O netečnosti netělesných věcí*. Jelikož netělesnou věcí zde Plótínos myslí primárně duši, je prvních pět kapitol věnováno právě problematice duše a snaze o vyrovnání se s problémy, které její pojetí jako netečné vytváří pro vysvětlení lidské zkušenosti. Od šesté kapitoly se však Plótínova pozornost stáčí k látce. Na rozdíl od raného pojednání *O dvojí látce* zde ale nestojí v centru zkoumání to, čím látka „je“ či jak vznikla, ale to, jaká určení jí náležejí a jakým způsobem plní svou funkci substrátu forem ve smyslovém světě.

Jak je již předznamenáno samotným názvem pojednání, Plótínos ukazuje, že látka v jeho pojetí je stejně jako duše a Intelekt netečná a netělesná. Tuto netečnost a potažmo i netělesnost je však nutno uchopit radikálně odlišně od těchž určení v případě vyšších hypostazí: zatímco u skutečných jsoucenců je netečnost pozitivním určením odpovídajícím bytí v sobě a pro sebe,<sup>69</sup> v případě látky se jedná o určení negativní, vyjadřující neschopnost být i jen přijmout působení.<sup>70</sup> Netělesnost pak přímo plyne z netečnosti, neboť těla zjevně působení podléhají.<sup>71</sup> Přesto i zde je modus netělesnosti jiný, jakkoli dle Plótína právě pro svou netělesnost látka získala „jméno jsoucna“:<sup>72</sup> vůči skutečným

---

<sup>64</sup> Enneady II, 4 (12), 10, 13-17.

<sup>65</sup> Enneady II, 4 (12), 10, 31.

<sup>66</sup> Enneady II, 4 (12), 12, 33.

<sup>67</sup> Enneady II, 4 (12), 10, 11. Srov. Platón, *Tímaios*, 52b2.

<sup>68</sup> Enneady II, 4 (12), 10, 31-35.

<sup>69</sup> Srov. Enneady III, 6 (26), 6, 12-24.

<sup>70</sup> Srov. Enneady III, 6 (26), 11, 43-45.

<sup>71</sup> Srov. např. Enneady III, 6 (26), 6, 33-64.

<sup>72</sup> Tedy říká se o ní, že je. Viz Enneady III, 6 (26), 7, 5-7.

jsoucňům jsou těla deficientní,<sup>73</sup> naopak látka je deficientní vůči nim,<sup>74</sup> jakkoli jim logicky předchází<sup>75</sup> a bez ní by vznik těl – ba čehokoli ve sféře vzniku a zániku – nebyl možný.<sup>76</sup>

### 2.2.1. Otázka netečnosti látky

Nejjasnější Plótínův argument pro netečnost látky je ryze abstraktní, totožný s argumentem pro netečnost forem:<sup>77</sup> přijetí působení by pro látku nutně znamenalo změnu jejího stavu.<sup>78</sup> Změna pak může být buď případečná, nebo v esenci. V obou případech však látka zůstává netečná. Pokud by se totiž jednalo o změnu případečnou, látka je netečná, neboť případečná změna ponechává svůj podklad netknut. V případě esenciální změny však látka jakožto látka zaniká, tedy nakolik je látkou,<sup>79</sup> je i netečná.<sup>80</sup>

Plótínovi nicméně nejde o argumentaci netečnosti jakési abstraktní, pojmově vydefinované látky. Jeho snahou je ukázat netečnost látky tohoto světa, tedy jistého strukturálního momentu lidské zkušenosti, jehož má každý již nějaké pojetí. Jelikož pak zejména peripatetici a pravděpodobně i tehdejší platonici považují látku za podléhající působení,<sup>81</sup> Plótínos se snaží ukázat netečnost látky jako konsistentní, ne-li nutný důsledek jejich vlastních pozic.

Vzhledem k peripateticky smýšlejícím proto argumentuje netečnost látky s užitím jejich teorie vzniku a zániku. Souhlasí s pojetím, že to, co přijímá působení, musí svými možnostmi (*δυνάμεις*) a kvalitami (*ποιότητες*) stát proti tomu, co přichází a působí.<sup>82</sup> Pokud

---

<sup>73</sup> *Enneady* III, 6 (26), 6, 29-32.

<sup>74</sup> Neboť látka je zlá, tedy zcela selhávající v bytí, kdežto smyslový svět již zcela nepostrádá krásy, dobra, a tedy bytí. Viz *Enneady* III, 6 (26), 11, 18-45, srov. též *Enneady* II, 4 (12), 16.

<sup>75</sup> *Enneady* III, 6 (26), 7, 3-5.

<sup>76</sup> *Enneady* III, 6 (26), 13, 1-3.

<sup>77</sup> *Enneady* III, 6 (26), 10, 22-28.

<sup>78</sup> *Enneady* III, 6 (26), 10, 1-3.

<sup>79</sup> Pro diskusi možného zániku látky viz kapitolu 2.2.4.

<sup>80</sup> *Enneady* III, 6 (26), 10, 14-22.

<sup>81</sup> Srov. Plotinus, *Ennead III*, vyd. a přel. A. H. Armstrong, Cambridge MA – London: Harvard University Press 1967, str. 206-207.

<sup>82</sup> *Enneady* III, 6 (26), 8, 1-3. Jak podotýká Armstrong s odkazem na Aristotela (Aristotelés, *De generatione et corruptione* A 7, 323b6 a dále), jde ryze o aristotelskou doktrínu (Plotinus, *Ennead III*, vyd. a přel. A. H. Armstrong, str. 245, pozn. 1).

jde přímo o vznik a zánik, platí, že to, co způsobuje zánik, působí na to, co zaniká, a co zaniká, zaniká právě proto, že přijímá působení.<sup>83</sup> Plótínos v souladu s Aristotelem formuluje i opačnou implikaci: přijímání působení znamená možnost zániku.<sup>84</sup> Látka je však nezničitelná (*ἀφθαρτος*),<sup>85</sup> a proto je netečná.

Obdobnými argumenty Plótínos dokládá, že ani přítomnost kvalit v látce se jí nijak nedotýká. Ne každou přítomnost (*παρουσία*) něčeho v něčem jiném lze dle něj totiž nazvat přijetím působení. Opět se opakuje peripatetická teze: přítomnost se dotýká pouze toho, co je na tom, v čem je ono přítomné, vůči přítomnému opozitem.<sup>86</sup> Otisk pečeti do vosku se tedy nedotýká vosku jako takového, ale pouze jeho tvaru,<sup>87</sup> stejně jako ohřev či chladnutí kamene se nijak nedotýká kamene samotného, ale pouze tepla či chladu v něm.<sup>88</sup>

Pokud tedy látka nestojí v opozici vůči ničemu, žádná přítomnost se jí nedotýká.<sup>89</sup> A naopak, pokud by látka nebyla netečná a přijala působení, znamenalo by to pro ni nutně změnu, a to změnu od nevymezenosti k nějakému vymezení.<sup>90</sup> Takto vymezená látka by však kladla překážky příchodu své opozice a nebyla by již přijímající vše (*πανδεχὴς*).<sup>91</sup> Protože však schopnost přijímat vše je podstatným určením látky,<sup>92</sup> takto změněná by již nebyla látkou, a tedy by jakožto látka zanikla. Z uznaného předpokladu nezničitelnosti látky tedy zpětně vyplývá, že je netečná.<sup>93</sup>

---

<sup>83</sup> *Enneady* III, 6 (26), 8, 9.

<sup>84</sup> *Enneady* III, 6 (26), 8, 9-11. Srov. Aristotelés, *De generatione et corruptione* A 7, 324a5-10.

<sup>85</sup> *Enneady* III, 6 (26), 8, 11-12. „V co by se zánikem změnila a jak?“ ptá se Plótínos, patrně opět v narážce na peripatetickou doktrínu (srov. Aristotelés, *De generatione et corruptione* A 3, 319a20-22). Otázce možnosti zániku látky se budeme ještě věnovat v kap. 2.2.4.

<sup>86</sup> *Enneady* III, 6 (26), 9, 30-34.

<sup>87</sup> *Enneady* III, 6 (26), 9, 7-9.

<sup>88</sup> *Enneady* III, 6 (26), 9, 11-12. Srov. také *Enneady* III, 6 (26), 8, 3-6.

<sup>89</sup> *Enneady* III, 6 (26), 9, 34-39.

<sup>90</sup> *Enneady* III, 6 (26), 10, 1-5.

<sup>91</sup> *Enneady* III, 6 (26), 10, 9-11.

<sup>92</sup> Tento předpoklad Plótínos neargumentuje, neboť jej sdílejí jak platonici (srov. Platón, *Tímaios*, 49a5-6), tak patrně i peripatetici (srov. Aristotelés, *De caelo* Γ 8, 306b15-22).

<sup>93</sup> *Enneady* III, 6 (26), 10, 11-12.

Vůči platonikům argumentuje Plótínos poněkud odlišně: snaží se ukázat, že sama Platónova vyjádření podporují jeho tezi o netečnosti látky. Využívá při tom již vybudované argumenty: jestliže se někdo na základě četby *Tímaia* domnívá, že látka se stává ozdobenou (*κεκοσμημένον*) a krásnou,<sup>94</sup> pak buď tvrdí, že zaniká,<sup>95</sup> nebo musí uznat, že nepřijímá působení, zůstává neladná a zlá a ozdobení a krása se týká pouze přítomných forem, stejně jako tomu bylo v případě otisku tvaru pečetidla do vosku.<sup>96</sup>

Dle Plótína se mýlí i ten, kdo by se domníval, že když Platón mluví o vodnatění či ohnivění látky a přijímání tvarů země a vzduchu,<sup>97</sup> míní tím, že látka přijímá působení: jde opět pouze o vyjádření přítomnosti forem v látce, aniž by se tím implikovala její změna.<sup>98</sup> Obdobné platí i pro afekce těl: ti, kteří připouštějí, že by se dotýkaly látky, by v důsledku museli uznat i pro ně samotné nepřijatelnou tezi, totiž že látka je tělesná.<sup>99</sup>

I ostatní Platónova vyjádření dle Plótína podporují jeho interpretaci. Jestliže Platón říká, že látka uniká formě,<sup>100</sup> naznačuje tím, že má jinou povahu, ze které nevychází a zůstává netečná.<sup>101</sup> Ba už sama označení látky za „příjemkyni a chůvu všeho vznikání“,<sup>102</sup> „to, v čem se každá vcházející (*ἐγγιγνόμενα*) věc jeví a opět odtamtud vychází“<sup>103</sup> a za „prostor“ (*χώρα*)<sup>104</sup> a „místo“ (*ἔδρα*)<sup>105</sup> vznikání naznačují, že sama zůstává netečná, neboť to, co

<sup>94</sup> Srov. Platón, *Tímaios*, 53a2-b7.

<sup>95</sup> *Enneady* III, 6 (26), 11, 25-27.

<sup>96</sup> *Enneady* III, 6 (26), 11, 18-21.

<sup>97</sup> Srov. Platón, *Tímaios*, 52d5-6.

<sup>98</sup> *Enneady* III, 6 (26), 12, 36-38.

<sup>99</sup> *Enneady* III, 6 (26), 12, 48-57. U tohoto argumentu však není jasné, proti komu jej Plótínos staví. Armstrong se domnívá, že proti platonikům (Srov. Plotinus, *Ennead III*, vyd. a přel. A. H. Armstrong, str. 260-261, pozn. 2), Paul Kalligas se domnívá, že proti peripatetikům či aristotelizujícím platonikům (srov. P. Kalligas, *The Enneads of Plotinus: A commentary vol. I*, přel. E. K. Fowden – N. Pilavachi, Princeton – Oxford: Princeton University Press 2014, str. 567, komentáře k *Enneady* III, 6 (26), 12, 48-53, 53-57 a 13, 1-6).

<sup>100</sup> Srov. Platón, *Tímaios*, 49e2.

<sup>101</sup> *Enneady* III, 6 (26), 13, 8-11.

<sup>102</sup> Srov. Platón, *Tímaios*, 49a5-6.

<sup>103</sup> Srov. Platón, *Tímaios*, 49e7-8.

<sup>104</sup> Srov. Platón, *Tímaios*, 52a8.

<sup>105</sup> Srov. Platón, *Tímaios*, 52b1.

umožňuje vznikání a změnu, je jim předchůdné a nutně odlišné.<sup>106</sup> I označení látky za „matku“<sup>107</sup> je dle něj snad adekvátní, nakolik matka nic nepřináší k rození dítěte.<sup>108</sup>

### 2.2.2. Způsob přijímání forem látkou

Pokud však pojmem látku jako netečnou, vzniká problém, jakým způsobem je chůvou a „místem forem“,<sup>109</sup> tedy jakým způsobem lze říct, že látka formy přijímá, aniž se jí toto přijímání dotýká. Plótinos se proto snaží najít modus, jakým by látka „participovala bez participace“ (*μὴ μετέχων μετέχει*),<sup>110</sup> a jako vhodný model představuje zrcadlo.

Stejně jako je tomu s formami v látce, zrcadla se obrazy v něm nijak nedotýkají.<sup>111</sup> Stejně jako u látky jsou tyto obrazy méně skutečné než jejich vzory<sup>112</sup> a na vzorech zcela závislé,<sup>113</sup> ačkoli i u obrazů v zrcadle je pravda, že by bez zrcadla nevznikly<sup>114</sup> a dokonce se zdá, že jejich zdrojem je zrcadlo,<sup>115</sup> zvláště pokud si představíme ono zrcadlo jako neviditelné, stejně jako je neviditelná látka.<sup>116</sup> V případě, že navíc uvažíme zrcadlo nikoli rovinné, ale duté, koncentrující odrazy do jednoho bodu, získáme i představu, jak se formy v látce mísí v jednom místě a zde na sebe působí.<sup>117</sup>

Samozřejmě si nelze představovat, podotýká Plótinos, že látka je skutečně jakýmsi neviditelným, leč materiálním zrcadlem.<sup>118</sup> Důvod pro „odrážení“ forem v látce je ten, že

<sup>106</sup> *Enneady* III, 6 (26), 13, 11-18. Srov. obdobnou argumentaci v *Enneady* II, 4 (12), 15.

<sup>107</sup> Srov. Platón, *Tímaios*, 52d3.

<sup>108</sup> *Enneady* III, 6 (26), 19.

<sup>109</sup> Srov. Platón, *Tímaios*, 52b4-5.

<sup>110</sup> *Enneady* III, 6 (26), 14, 21-22.

<sup>111</sup> *Enneady* III, 6 (26), 9, 16-18.

<sup>112</sup> *Enneady* III, 6 (26), 13, 43-45.

<sup>113</sup> *Enneady* III, 6 (26), 13, 49-55.

<sup>114</sup> *Enneady* III, 6 (26), 14, 1-7.

<sup>115</sup> *Enneady* III, 6 (26), 14, 25-26.

<sup>116</sup> *Enneady* III, 6 (26), 13, 46-49.

<sup>117</sup> *Enneady* III, 6 (26), 14, 31-36.

<sup>118</sup> Zrcadlo je ostatně samo již formou. Srov. *Enneady* III, 6 (26), 13, 39-40.

zatímco formy vcházející do látky mají podíl na bytí,<sup>119</sup> látka jakožto zcela zlá<sup>120</sup> postrádá na dobru, a tedy i bytí, jakoukoli účast,<sup>121</sup> a právě nemožnost spojení jsoucího a nejsoucího<sup>122</sup> způsobuje, že se formy do látky nezanoří a ta je nepohlí, ale zůstávají mimo ni, tedy jakoby odražené.<sup>123</sup> Stejně tak je jakoby neviditelná proto, že ani ona z forem, ani formy z ní nic nezískávají<sup>124</sup> a sama nemá jak se zjevit.<sup>125</sup>

### 2.2.3. Rozlehlost v látce

Plótínos, patrně s ohledem na tehdejší platoniky,<sup>126</sup> považuje za důležité upozornit ještě na jedno možné špatné uchopení metafory zrcadla, a tím je představa, že „zrcadlo látky“ je již před přijetím forem nějak rozlehlé. Proto i v tomto pojednání opakuje,<sup>127</sup> že rozlehlost (*μέγεθος*) je forma, kterou látka musí přijímat společně se všemi dalšími určeními, ale sama rozlehlá není,<sup>128</sup> ani není rozlehlostí o sobě.<sup>129</sup>

Plótínův výklad, proč se tedy látka jako rozlehlá jeví, je bohužel velmi nejasný a na hranici vnitřní konsistence. Zdá se totiž, že ačkoli nerozlehlost látky je pro Plótína nutná a zřejmá, sám ji nedokáže dostatečně jasně uchopit. Proto se v textu setkáváme s vyjádřeními, které látce již nějaký zárodek prostorové struktury, či dokonce přijímání působení přisuzují: jednou je jí připisována jakási malost (*τὸ μικρὸν*)<sup>130</sup> a přisuzuje se jí jakési roztahování

---

<sup>119</sup> *Enneady* III, 6 (26), 14, 18-20.

<sup>120</sup> *Enneady* III, 6 (26), 11, 43-45. Srov. také *Enneady* II, 4 (12), 16.

<sup>121</sup> *Enneady* III, 6 (26), 14, 20.

<sup>122</sup> *Enneady* III, 6 (26), 14, 20-21.

<sup>123</sup> *Enneady* III, 6 (26), 14, 26-31.

<sup>124</sup> *Enneady* III, 6 (26), 15, 10-11.

<sup>125</sup> *Enneady* III, 6 (26), 15, 26-28.

<sup>126</sup> Srov. kap. 2.1.2 s pozn. 37.

<sup>127</sup> Srov. kap. 2.1.2.

<sup>128</sup> *Enneady* III, 6 (26), 16.

<sup>129</sup> *Enneady* III, 6 (26), 17, 1-5. Plótínův argument spočívá v tom, že rozlehlost o sobě je forma, tedy nikoli přijímající a konkrétní.

<sup>130</sup> *Enneady* III, 6 (26), 17, 8-9.



(παράτασις),<sup>131</sup> jinde je popisována jako rozdělená (μερισθεῖσα).<sup>132</sup> Jakkoli na jiných místech taková vyjádření Plótinos oslabuje a označuje za zdání,<sup>133</sup> je velmi těžké od nich abstrahovat a uchopit jeho nauku tak, aby látka jako taková zůstala zcela nerozlehlá a netečná.<sup>134</sup>

Plótínova představa je však patrně tato: forma v Intelktu či duši nezůstává pouze sama pro sebe, ale tvoří svůj obraz.<sup>135</sup> Tento obraz však již nemůže mít stejný typ jednoty, neboť pak by byl totožný se vzorem a k zobrazení by nedošlo – zobrazení tedy znamená rozdělení (μερισμός).<sup>136</sup> Každý obraz se však snaží připodobnit svému vzoru,<sup>137</sup> a proto u každého znamená toto rozdělení něco jiného. V případě zobrazení formy živého organismu (ζῷον) je jím zřejmě funkční rozdělení po způsobu organického těla,<sup>138</sup> v případě formy rozlehlosti pak sama topologická struktura prostoru.<sup>139</sup>

S konkrétní jednotlivinou se tedy do látky zobrazuje i její konkrétní velikost (τι μέγεθος),<sup>140</sup> která se ontologickým sestupem „zprostoruje“ a vytvoří zdání určitého objemu (ὄγκος).<sup>141</sup> Tento objem je však prázdný<sup>142</sup> v tom smyslu, že není naplněn látkou jako nějakou substancí, látka zůstává sama v sobě a nerozlehlá.<sup>143</sup>

Tento přístup na jedné straně vysvětluje, proč mnohost jednotlivin dohromady skládá ohromnou rozlehlost veškerenstva,<sup>144</sup> nicméně vytváří problém, jak je možné, že se v látce vůbec může zobrazit více forem, které se vzájemně prostorově vylučují: zdálo by se totiž,

---

<sup>131</sup> *Enneady* III, 6 (26), 17, 12.

<sup>132</sup> *Enneady* III, 6 (26), 18, 44.

<sup>133</sup> Srov. *Enneady* III, 6 (26), 17, 31-33.

<sup>134</sup> Srov. kap. 3.3.4.

<sup>135</sup> *Enneady* III, 6 (26), 17, 4-7.

<sup>136</sup> *Enneady* III, 6 (26), 18, 33-35.

<sup>137</sup> *Enneady* III, 6 (26), 17, 4-10.

<sup>138</sup> *Enneady* III, 6 (26), 18, 43-46.

<sup>139</sup> *Enneady* III, 6 (26), 18, 11-13.

<sup>140</sup> *Enneady* III, 6 (26), 17, 15-16.

<sup>141</sup> *Enneady* III, 6 (26), 17, 19-21.

<sup>142</sup> *Enneady* III, 6 (26), 17, 9-10.

<sup>143</sup> *Enneady* III, 6 (26), 18, 19-20.

<sup>144</sup> *Enneady* III, 6 (26), 17, 17-19.

že po „vstupu“ první formy do látky se v ní „vytvoří“ i místo (*τόπος*) či rozměr (*διάστημα*), ty však náleží právě této formě.<sup>145</sup>

Plótinos proto upřesňuje, že není žádná „první“ forma, resp. že jistou „první formou“ je forma celku světa (*τὸ τοῦ παντὸς εἶδος*),<sup>146</sup> která již patrně nezobrazuje do látky „konkrétní velikost“ (*τι μέγα*), ale samu formu velikosti (*αὐτόμεγα*),<sup>147</sup> a jelikož je sama živáčkem (*ζῶον*), svou vlastní organičností v sobě vytváří místa všech partikulárních forem.<sup>148</sup> Problematické skládání jednotlivin do celku se tak mění na formálně uchopitelné rozdělení celku do částí, jakkoli pravděpodobně ne zcela zamýšleným důsledkem je, že velikost jednotliviny je vždy definovaná jen vůči velikosti celku světa.<sup>149</sup>

#### 2.2.4. Otázka nezničitelnosti látky

Na několika místech jsme viděli,<sup>150</sup> že Plótinos argumentuje netečnost látky z její nezničitelnosti. Jelikož šlo o předpoklad sdílený s jeho případnými oponenty, nebylo třeba jej v daných pasážích nějak systematicky argumentovat. Přesto ale Plótinos považuje za vhodné vyložit nezničitelnost látky smyslového světa i ze svých vlastních pozic, neboť ji nemůže bez dalšího považovat za jistou.

Argumenty, které na ni usuzují z vlastních určení látky, totiž trpí jen těžko odstranitelnými problémy. Když například řekneme, že látka je zlá, a proto nemá účast na bytí, a nemůže se tedy smísit s něčím, co na bytí participuje,<sup>151</sup> jen těžko vysvětlíme, proč látka inteligibilní, před svým osvětlením a vymezením také temná a nevymezená, se přesto

<sup>145</sup> *Enneady* III, 6 (26), 18, 38-42.

<sup>146</sup> *Enneady* III, 6 (26), 18, 42-43.

<sup>147</sup> *Enneady* III, 6 (26), 17, 16-17.

<sup>148</sup> *Enneady* III, 6 (26), 18, 43-46.

<sup>149</sup> Tedy na rozdíl od přístupu syntetického, ve kterém je velikost celku dána velikostí jednotlivých forem, zde platí, že kdyby se celek světa i všechna těla v něm ve stejném poměru zvětšila, nebylo by jak změnu poznat. Je ovšem otázka, nakolik se – i právě pro nerozeznatelnost takové změny – jedná o problém. Patrně by navíc bylo lze ukotvit velikost celku odkazem k absolutní určitosti formy rozlehlosti v Intelktu. Srov. kap. 3.3.4.

<sup>150</sup> Viz kap. 2.2.1.

<sup>151</sup> *Enneady* III, 6 (26), 14, 18-23.

ustavuje jako živá a zcela vymezená.<sup>152</sup> Celá argumentace navíc odhaluje vzájemnou podmíněnost nezničitelnosti a netečnosti: argumentace jedné z druhé je kruhová.

Plótínos proto postupuje jinak a ukazuje, že nezničitelnost, resp. netečnost látky vyplývá nikoli z ní samé, ale z toho, jaká jsoucna do ní přicházejí a snaží se působit. Připouští, že kdyby na látku působil přímo Intelekt, bylo by myslitelné, že by látka jeho působení přijala,<sup>153</sup> což by dle předvedených argumentů vedlo k jejímu zániku. Ovšem to, co do látky „vchází“, nejsou formy z Intelaktu, nýbrž pouze jejich obrazy (*εἰδωλα*).<sup>154</sup> Ty však již postrádají potřebnou sílu, aby se látky dotkly.<sup>155</sup>

Lze tedy sice říct, že i látka sama je obrazem,<sup>156</sup> a proto je netečná, to však vzhledem k výše uvedené hypotetické možnosti ovlivnění Intelaktem není příliš nosné – spíše je obrazem proto, že je netečná, nežli naopak.<sup>157</sup> Více osvětlující je čist Plótínova vyjádření o „nepřijetí síly z Intelaktu“<sup>158</sup> a vstupování „obrazu do obrazu“<sup>159</sup> a „falešného do falešného“<sup>160</sup> s důrazem na charakteristiky toho, co do ní vstupuje. Obdobně i popis látky jako „touhy po hypostazi“ (*ὑποστάσεως ἔφεσις*)<sup>161</sup> či „pout'ového triku“ (*παίγνιον φεῖγον*)<sup>162</sup> je spíše popis druhu výkonu vstupujících obrazů: látka sama není ničím soběméně vymezeným ani toužícím a je nezničitelná jednoduše proto, že na ni nepůsobí nic, co by mělo sílu ji zničit.

---

<sup>152</sup> Srov. *Enneady* II, 4 (12), 5.

<sup>153</sup> *Enneady* III, 6 (26), 7, 33-36.

<sup>154</sup> Např. *Enneady* III, 6 (26), 18, 15.

<sup>155</sup> *Enneady* III, 6 (26), 7, 40-42.

<sup>156</sup> Je obrazem formy různosti, tedy inteligibilní látky. Srov. *Enneady* II, 4 (12), 15, 22.

<sup>157</sup> *Enneady* III, 6 (26), 15, 16-32.

<sup>158</sup> *Enneady* III, 6 (26), 7, 19-20.

<sup>159</sup> *Enneady* III, 6 (26), 7, 28.

<sup>160</sup> *Enneady* III, 6 (26), 13, 34.

<sup>161</sup> *Enneady* III, 6 (26), 7, 13.

<sup>162</sup> *Enneady* III, 6 (26), 7, 23. Překlad „pout'ový trik“ vychází z Kalligasova postřehu, že termínem *παίγνιον* byly označovány i iluzionistické triky (Srov. P. Kalligas, *The Enneads of Plotinus: A commentary vol. I*, str. 557, komentář k danému místu).

### 2.3. Enneady I, 8 (51) „O tom, co a odkud jsou zla“

Plótínos věnuje tématu látky i jedno ze svých pozdních pojednání, napsané dle Porfyriova životopisu těsně před jeho smrtí<sup>163</sup> a nesoucí název *O tom, co a odkud jsou zla*, či prostě *Odkud jsou zla*. Patrně nejdůležitější rolí, kterou látka v jeho metafyzickém rozvrhu hraje a která je dle Armstronga i důvodem, proč ji i přes veškeré obtíže s ní spojené Plótínos nechce ze svého metafyzického rozvrhu zcela odstranit,<sup>164</sup> je totiž právě ta, kterou zastává v problému theodicey.<sup>165</sup>

Existenci věcí ve smyslovém světě, které lze označit za dobré a zlé, resp. vůbec existenci zla jako protikladu (*έναντίον*) dobra bere Plótínos – i s odkazem na Platóna<sup>166</sup> – za danou: pro případného pochybujícího namítá, že odmítnutím existence zla by člověk ztratil i dobro, a tedy i veškerou orientaci ve světě, neboť dobro je to, k čemu směřujeme a po čem toužíme, kdežto zlo to, čemu se vyhýbáme, a vůbec i praktická moudrost (*φρόνησις*) a rozum (*νόησις*) se týkají právě rozlišení dobra a zla.<sup>167</sup> Spíše než o platný argument jde však o odhalení východisek: Plótínos chce zkušenost z metafyziky vysvětlit, nikoli ji zrušit.

#### 2.3.1. Látka jako prvotní zlo

Otázku předjatou v názvu pojednání je nutné chápat jako otázku po příčině (*ἀρχή*), po zlu o sobě (*αὐτοκακόν*). Rolí prvotního zla ovšem nemohou hrát zlé věci smyslového světa, protože nakolik jsou nějaké, jsou i v nějakém smyslu jsoucí a vymezené, tedy obsahují určení, která přicházejí z vyšších ontologických rovin.<sup>168</sup> V těch však Plótínos žádné zlo nenachází – Jedno je přímo dobrem samým či přesahující dobro, Intelekt a duše dobrem

<sup>163</sup> Porfyrios, *Vita Plotini* 6, 16-17.

<sup>164</sup> Srov. např. Plotinus, *Ennead III*, vyd. a přel. A. H. Armstrong, str. 207.

<sup>165</sup> K interpretacím této její role viz kap. 3.3.2.

<sup>166</sup> Platón, *Theaitétos*, 176a5-6.

<sup>167</sup> *Enneady* I, 8 (51), 15, 3-9.

<sup>168</sup> *Enneady* I, 8 (51), 3, 35-40.

druhým a třetím.<sup>169</sup> Tentýž argument vylučuje i umístění principu zla do těl<sup>170</sup> či do vtělené duše.<sup>171</sup>

Pokud jsou tedy některé věci ve smyslovém světě zlé, jsou takové naopak natolik, nakolik jsou nejsoucí, bez míry (*ἄμετρον*) a nevymezené: zlo na věci je její neforemnost (*ἀνείδεον*) a nedostatek formy.<sup>172</sup> Hledáme-li proto prvotní zlo, je jím to, co ve věcech způsobuje právě tuto nevymezenost. Touto příčinou je pak nevymezenost sama, naprostý nedostatek a nejsoucno.<sup>173</sup>

Tato negativní určení však náležejí látce.<sup>174</sup> Již ve svém prvním pojednání o ní ji Plótinos pro její nedostatek dobra označil za zlou,<sup>175</sup> nyní toto vyjádření zesiluje: právě látka je hledanou příčinou zla a prvotním zlem.<sup>176</sup>

Pojetím látky jako zla také Plótinos řeší peripatetickou námitku, že dobro, které je pro něj jsoucno (*οὐσία*) či nad jsoucnem (*τὸ ἐπέκεινα οὐσίας*),<sup>177</sup> nemůže mít protiklad.<sup>178</sup> V případě každého jednotlivého jsoucna považuje argument o neexistenci protikladu za správný. Dobro ovšem není žádným jednotlivým jsoucnem, ale jsoucno – či zdroj jsoucna – obecně (*καθόλου*).<sup>179</sup> Plótinos proto peripatetické učení koriguje: pokud jsou věci zcela oddělené (*πάντη κεχωρισμένα*) a nemají nic společného (*μηδὲν ἔχει κοινόν*), lze je nazvat protikladné v jejich přirozenosti (*ἐν τῇ φύσει*), pokud jsou si vzájemně co nejvzdálenější (*πλεῖστον ἀλλήλων κεχώρισται*) a jejich určení či mohutnosti jsou protikladné.<sup>180</sup> A právě

---

<sup>169</sup> *Enneady* I, 8 (51), 2, 1-7. Srov. také *Enneady* VI, 9 (9).

<sup>170</sup> *Enneady* I, 8 (51), 4, 1-5.

<sup>171</sup> *Enneady* I, 8 (51), 12.

<sup>172</sup> *Enneady* I, 8 (51), 3, 3-16.

<sup>173</sup> *Enneady* I, 8 (51), 3, 30-34.

<sup>174</sup> *Enneady* I, 8 (51), 5, 8-12. Srov. také kap. 2.1.2.

<sup>175</sup> *Enneady* II, 4 (12), 16, 19-21.

<sup>176</sup> *Enneady* I, 8 (51), 14, 49-51.

<sup>177</sup> *Enneady* I, 8 (51), 6, 27-28.

<sup>178</sup> Srov. např. Aristotelés, *Categoriae*, 3b24 a dále.

<sup>179</sup> *Enneady* I, 8 (51), 6, 31.

<sup>180</sup> *Enneady* I, 8 (51), 6, 54-59.

látka má všechna určení protikladná vůči dobru<sup>181</sup> a stojí v emanačním schématu jako poslední tam, kde je dobro první.<sup>182</sup>

Tento poslední argument spolu s tvrzením, že bez látky by ve smyslovém světě nic nevzniklo,<sup>183</sup> využívá Plótinos i k vysvětlení nutnosti existence zla. Pokud totiž není pouze Jedno, musí po něm následovat něco dalšího, a dle Plótína proto nutně existuje i cosi posledního, tedy dle předchozího zlo.<sup>184</sup>

### 2.3.2. Vnější zla

Zatímco látka je zlem prvotním, zla ve smyslovém světě jsou pouze druhotná, odvozená a případečná. Pokud ovšem chce Plótinos tento rozvrh udržet, musí ukázat, jakým způsobem se tato druhá zla od látky odvozují a jakým způsobem je látka jejich příčinou.

Na rovině konkrétní dává Plótinos příklady zlých věcí a ukazuje, že jejich zlo je vždy jakousi absencí míry, nevymezeností, neurčitostí, potřebou, tedy určeními náležejícími látce: ošklivost je nedostatek v ovládnutí látky formou, nemoc přebytek či nedostatek těl daný absencí míry či pořádku, chudoba nedostatek věcí, které potřebujeme.<sup>185</sup> Ve stejném smyslu Plótinos ukazuje jako zlá i sama těla, neboť pokud jsou brána bez duše, jsou jen nepravými formami, protože jim absentuje život, uspořádanost pohybu a jsoucnost.<sup>186</sup>

Na obecné rovině je výklad poněkud obrazný: příchod forem do látky je poškozující, neboť ta je ovládá a naplňuje (*ἀναπλήρημι*)<sup>187</sup> vlastní protikladnou přirozeností, stejně jako zvíře mění ve svou přirozenost jídlo, které do něj vstoupilo.<sup>188</sup> Teprve v látce na sebe také formy

---

<sup>181</sup> *Enneady* I, 8 (51), 6, 41-47. Látka je bez míry, nejsoucí, falešná, neurčitá atd., kdežto dobro je míra, jsoucí, pravdivé, určité. Plótinos si však zřejmě uvědomuje, že tento argument je vůči Jednu, které je spíše příčinou těchto určení, ale samo stojí nad nimi, problematický. I proto patrně ve vypočítávání protikladných určení nejmenuje přímo dobro, nýbrž božskou přirozenost (*ἡ θεία φύσις*), která kromě Jedna zahrnuje patrně i Intelekt a duši. Srov. *Enneady* VI, 9 (9), 6, 55-57 a *Enneady* I, 8 (51), 2, 25-28.

<sup>182</sup> *Enneady* I, 8 (51), 7, 17-20.

<sup>183</sup> *Enneady* I, 8 (51), 7, 1-7.

<sup>184</sup> *Enneady* I, 8 (51), 7, 21-23. To ovšem nutně neznamená ani, že látka byla stvořena, ani že je její stvoření následkem emanace Jedna. Pro diskusi rozličných interpretací viz kap. 3.2 a 3.3.1.

<sup>185</sup> *Enneady* I, 8 (51), 5, 21-26.

<sup>186</sup> *Enneady* I, 8 (51), 4, 1-5.

<sup>187</sup> *Enneady* I, 8 (51), 8, 16.

<sup>188</sup> *Enneady* I, 8 (51), 8, 24-27.

působí a právě jejich připodobnění se látce či participace na ní způsobuje, že mohou být uchopeny jako zlé (například horkost v těle).<sup>189</sup>

### 2.3.3. Participace forem na látce

Jak přesně chápat toto připodobnění, participaci, naplnění či smísení (*μίξις*),<sup>190</sup> kterými se formy stávají zlé, Plótinos příliš neřeší. Je pochopitelné, že chce látku popsat v co nejhorším světle: látka netečná, jak ji popsal v pojednání *O netečnosti netělesných věcí*,<sup>191</sup> je jako příčina zla poněkud neuspokojivá. Od forem v ní zobrazených si nic nebere ani jim nic nepřidává<sup>192</sup> a zlem je právě pro svou netečnost.<sup>193</sup> Nedostává se však svými nynějšími silnými vyjádřeními, které látce připisují dokonce i to, že ovládá formy v ní zobrazené (*κυρία τοῦ εἰς αὐτὴν ἐμφαντασθέντος*),<sup>194</sup> do vnitřního sporu?

Obě pojetí lze uchopit jako konsistentní, pokud výraz, který Plótinos používá pro popis vstupu forem do látky – připodobňuje se či participuje (*ὁμοίωται ἢ μετείληφεν*)<sup>195</sup> –, pochopíme nikoli jako výčet možností, ale jako popis druhu participace: forma participuje na látce tím, že svou aktivitou tvoří svůj ontologicky nižší, tedy méně vymezený a látce podobnější obraz.<sup>196</sup> Stejně lze pochopit i výrazy, které naznačují naplnění látkou či smísení s ní.

V takovéto interpretaci tedy tvrzení o participaci a ovládání popisují druh bytí obrazů forem, nikoli interakci forem s látkou. Ta je striktně vzato příčinou pouze v jediném smyslu: tvorbu obrazů svou přítomností umožňuje.<sup>197</sup> Pokud však chceme mluvit v termínech duality dobra a zla jako dvou protikladných principů,<sup>198</sup> pak nakolik je látka

<sup>189</sup> *Enneady* I, 8 (51), 8, 11-18.

<sup>190</sup> *Enneady* I, 8 (51), 14, 41.

<sup>191</sup> *Enneady* III, 6 (26). Viz také kap. 2.2.

<sup>192</sup> Srov. *Enneady* III, 6 (26), 15, 9-11.

<sup>193</sup> Srov. *Enneady* III, 6 (26), 11, 43-45.

<sup>194</sup> *Enneady* I, 8 (51), 8, 18-19.

<sup>195</sup> *Enneady* I, 8 (51), 8, 43, Srov. také *Enneady* I, 8 (51), 3, 19 a *Enneady* I, 8 (51), 8, 39.

<sup>196</sup> Srov. *Enneady* III, 6 (26), 18, 33-35.

<sup>197</sup> *Enneady* III, 6 (26), 14, 1-7. Srov. také *Enneady* I, 8, (51), 14, 42-43.

<sup>198</sup> Srov. *Enneady* I, 8 (51), 6, 32-34.

principem zla, formy na ní participují, mísí se s ní a mohou jí být ovládány. Toto uchopení dává vhodný klíč také k tomu, jak Plótinos vykládá přítomnost zla v duši.

#### 2.3.4. Zlo v duši

Zla v duši mohou být opět pouze případečná, tedy druhotná, neboť ta je svou podstatou dobrá a dobro jí není nikdy zcela upřeno.<sup>199</sup> Pokud je navíc zcela čistá, oddělena od látky a plně obrácena k Intelktu, je zcela dobrá a zlo se jí nijak netýká.<sup>200</sup> Duše však má mnohé mohutnosti (*δυνάμεις*) a lze na ní rozlišit počátek, střední části a části poslední.<sup>201</sup> Ačkoli to Plótinos explicitně neříká, počátkem patrně myslí zakořenění duše v Intelktu<sup>202</sup> a středními částmi právě duši plně obrácenou k Intelktu. Poslední část je pak ta, která podléhá působení látky. To znamená, že je obrazem (*ἰνδαλμα*)<sup>203</sup> vyšších částí duše, které ji stvořily svou iluminační aktivitou.<sup>204</sup> Důvodem této aktivity je pak sama přítomnost neosvětlené látky, neboť iluminační aktivita je sama o sobě nutná,<sup>205</sup> ale kdyby látka nebyla přítomna, nebylo by co osvětlovat.<sup>206</sup> Nakolik tedy tento obraz zůstává součástí duše, natolik do ní vnáší slabost (*ἀσθένεια*),<sup>207</sup> rozdělenost (*οὐκ ἀμερής*),<sup>208</sup> nevymezení (*ἀμορφία*)<sup>209</sup> a vůbec druhotná zla, což Plótinos identifikuje jako pád (*πτῶμα*) duše.<sup>210</sup> Příčinou zla a prvotním zlem však zůstává látka, a to i v případě, že by jí duše sama nejdříve nějakým způsobem vytvořila, neboť je touto příčinou svou přítomností.<sup>211</sup>

<sup>199</sup> Srov. *Enneady* I, 8 (51), 11, 16-19.

<sup>200</sup> *Enneady* I, 8 (51), 4, 25-28.

<sup>201</sup> *Enneady* I, 8 (51), 14, 34-35.

<sup>202</sup> Srov. *Enneady* IV, 4 (28), 2.

<sup>203</sup> *Enneady* I, 8 (51), 4, 28-32.

<sup>204</sup> *Enneady* I, 8 (51), 14, 38-43.

<sup>205</sup> *Enneady* I, 8 (51), 14, 36-37. Tato aktivita je nejen nutná, ale i dobrá, neboť látku dle Plótína ozdobuje a svazuje jakýmsi druhem krásných pout, které navíc disponují jistou anamnetickou silou. Srov. *Enneady* I, 8 (51), 3, 35-40 a *Enneady* I, 8 (51), 15, 23-28.

<sup>206</sup> *Enneady* I, 8 (51), 14, 43. Srov. také *Enneady* III, 6 (26), 14, 1-7.

<sup>207</sup> *Enneady* I, 8 (51), 14, 8.

<sup>208</sup> *Enneady* I, 8 (51), 15, 19.

<sup>209</sup> *Enneady* I, 8 (51), 9, 16.

<sup>210</sup> *Enneady* I, 8 (51), 14, 44.

<sup>211</sup> *Enneady* I, 8 (51), 14, 51-54. K diskusi o vzniku látky viz kap. 3.2.



Pád duše a slabost však dle Plótína není dostatečnou příčinou zla v duši. Nakolik totiž duše není pouze tímto obrazem, tj. nakolik se obrací k Intelktu,<sup>212</sup> uniká zlu v sobě. Že je možný dokonce i naprostý únik od zla, ukazuje Plótinos na příkladu viditelných bohů, tedy nebeských těles. Ti také mají látku, nicméně ji zcela ovládají svou nepadlou částí.<sup>213</sup> pohybují se řádně a není mezi nimi žádná nespravedlnost ani špatnost.<sup>214</sup>

Pokud tedy člověk věnuje pozornost dobrým a krásným věcem, může vystoupit až k dobru a kráse samé<sup>215</sup> a i on může uniknout od zla.<sup>216</sup> Pokud ji však zaměřuje na látku,<sup>217</sup> stává se horším, plnějším látky a špatnosti a nakonec, nakolik je to možné, vystoupí ze své přirozenosti a jako duše umírá.<sup>218</sup> Možnost této volby je dána z jedné strany tím, že duše vždy zůstává zakořeněna v Intelktu, z druhé pak zanořením se do látky, tedy vytvořením obrazu. O tom, proč si však člověk volí jedno či druhé, se od Plótína bohužel příliš nedozvíme: pouze snad to, že smíšenina dobra a zla směřuje k tomu, čeho má v sobě více.<sup>219</sup>

### 2.3.5. Poznání zla

Podobně jako ve spisu *O dvojí látce*,<sup>220</sup> i v tomto pojednání se Plótinos zabývá otázkou, jak lze poznávat něco, co je nevymezené a neforemné, tedy v případečném smyslu špatnost, v esenciálním smyslu pak prvotní zlo. V případě dobrých věcí tyto poznáváme Intelktem či praktickou moudrostí,<sup>221</sup> neboť dobré věci jsou formy stejně jako duše a

---

<sup>212</sup> *Enneady* I, 8 (51), 15, 21-23.

<sup>213</sup> *Enneady* I, 8 (51), 5, 30-34.

<sup>214</sup> *Enneady* I, 8 (51), 6, 4-8.

<sup>215</sup> *Enneady* I, 8 (51), 13, 12-13.

<sup>216</sup> *Enneady* I, 8 (51), 5, 29-30.

<sup>217</sup> *Enneady* I, 8 (51), 4, 17-20.

<sup>218</sup> *Enneady* I, 8 (51), 13, 14-26.

<sup>219</sup> *Enneady* I, 8 (51), 15, 9-12.

<sup>220</sup> Srov. kap. 2.1.3.

<sup>221</sup> *Enneady* I, 8 (51), 9, 2.

Intelekt<sup>222</sup> a poznávají se samy sebou.<sup>223</sup> Jak však lze poznat něco, co je poznávajícímu nepodobné?<sup>224</sup>

Plótinos dává příklad: tak jako pravítkem poznáváme nejen to, že je něco rovné, ale i to, že něco rovné není, tak i ctností poznáváme špatnost, pokud není naprostá, neboť ji jako rozpoznáme jako ctnost, které něco chybí.<sup>225</sup> Pokud je tedy nevymezenost či neformovost pouze případečná, poznáváme ji srovnáním s archetypem a nazveme ji jménem protikladu právě pro její nedostatek.

Pokud chceme však poznat něco, co nemá vůbec žádnou účast ve formě, tedy prvotní zlo, musíme tak učinit naprostým odebráním formy. Toho jsme dle Plótína schopni proto, že jsme sami ponořeni do látky a můžeme uchopit svou vlastní neformovost.<sup>226</sup> Jedná se ovšem o troufalý podnik, neboť tím opouštíme Intelekt, vstupujeme do temnoty nevidění<sup>227</sup> a dopouštíme se přesně toho, co Plótinos považuje za zhoubné zaměření pozornosti na látku.<sup>228</sup>

---

<sup>222</sup> *Enneady* I, 8 (51), 1, 9-10.

<sup>223</sup> *Enneady* I, 8 (51), 9, 2-3.

<sup>224</sup> *Enneady* I, 8 (51), 1, 4-6.

<sup>225</sup> *Enneady* I, 8 (51), 9, 3-11.

<sup>226</sup> *Enneady* I, 8 (51), 9, 15-18.

<sup>227</sup> *Enneady* I, 8 (51), 9, 18-21.

<sup>228</sup> *Enneady* I, 8 (51), 13, 14-18.

### 3. Plótínovská látka v sekundární literatuře

Dříve než rozvineme vlastní interpretaci pojmu látky v Plótínově filosofii, je vhodné vzít v potaz novodobou diskusi na toto téma. Samotné téma látky je u novodobých interpretů bohužel obsaženo spíše okrajově a v drtivé většině případů podřízeno interpretaci Plótínovy psychologie či etiky, především theodicey. Ve 20. století je první prací zabývající se problémem látky jako takovým patrně až článek Johna Michaela Rista z roku 1961.<sup>1</sup> Za začátek systematického zpracování tématu je však vhodnější považovat spíše až o deset let pozdější článek Denise O'Briena,<sup>2</sup> na nějž – zejména díky neutuchající ochotě profesora O'Briena reagovat na práce, které se snaží jeho interpretaci z různých pozic vyvracet – navazuje poměrně živá diskuse trvající dodnes.<sup>3</sup> Tato diskuse však přes svou relativní živost nepřináší mnoho interpretačních alternativ a ve většině případů je zaměřena na otázku vzniku látky a otázku její funkce vzhledem k problému zla. Pro rozbor širšího spektra případných funkcí plótínovské látky je tedy stále nutné vycházet spíše z prací pojednávajících o Plótínově filosofii vcelku, resp. o jejích aspektech, ve kterých hraje látka roli.

V následující kapitole se přitom zaměříme především na předvedení jednotlivých pozic a jejich zhodnocení z hlediska systematického, tedy nikoli na to, zda a nakolik jde o Plótínovi věrné pojetí. Argumenty jednotlivých autorů na podporu jejich pojetí často stojí na detailním filologickém čtení konkrétních pasáží *Ennead* a jejich platnost lze jen velmi těžko rozsoudit, jak ostatně vyplývá i z neustálého pokračování diskuse. Budeme tedy předpokládat, že všichni interpreti čtou text *Ennead* správně a liší se pouze v tom, nakolik se jim na jejich čtení daří budovat konsistentní interpretaci problému plótínovské látky.

---

<sup>1</sup> J. M. Rist, *Plotinus on Matter and Evil*, in: *Phronesis* 6, 1961, str. 154-166.

<sup>2</sup> D. O'Brien, *Plotinus on Evil: A study of matter and the soul in Plotinus' conception on human evil*, in: P. M. Schuhl – P. Hadot (eds.), *Le Neoplatonisme, Colloques internationaux du centre national de la recherche scientifique, Royaumont 9-13 juin 1969*. Paris: CNRS 1971, str. 113-146.

<sup>3</sup> Posledním mi známým článkem na toto téma je závěrečný díl článkové trilogie D. O'Brien, *Plotinus on the Making of Matter: Part III: The Essential Background*, in: *The International Journal of the Platonic Tradition* 6, 2012, str. 27-80.

### 3.1. Ontologický status látky

Především je nutné vyjasnit, jak moderní interpreti chápou látku samotnou, tedy jaký je dle nich její ontologický status a jak zapadá do celku Plótínova universa. Zaměříme se při tom výhradně na látku smyslového světa, neboť o látce inteligibilní, jak jsme viděli,<sup>4</sup> Plótínos vcelku jasně říká, že je prvotní růzností a pohybem ve smyslu platónských nejvyšších rodů a vyjádřením neomezené moci Jedna, na čemž také panuje mezi interprety široká shoda.<sup>5</sup>

Látka smyslového světa je, jak zmiňuje Émile Bréhier,<sup>6</sup> popisována Plótínem jako „vskutku nejsoucí“ (*ὅντως μὴ ὄν*), jako „temný obraz“ (či „fantóm“, *ἀμυδρὸν εἶδωλον*) a „opravdová lež“ (*ἀληθινὸς ψεῦδος*),<sup>7</sup> jako „stín“ (*σκιὰ*) a „postrádající aktivitu“ (*οὐ ἔχει ἐνέργειαν*),<sup>8</sup> symbolizována eunuchy doprovázejícími Velkou Matku.<sup>9</sup> Je-li však „vskutku nejsoucí“, je tedy vůbec něčím? Nejedná se pouze o prázdné označení, pouhý *flatus vocis*?

#### 3.1.1. Látka jako logický koncept

Tuto možnost přijímá Philippus Villiers Pistorius a označuje látku za pouhé logické abstraktum, princip neexistence získaný úvahou jako protiklad proti vskutku jsoucímu, tedy Intelektu. Látka je pro něj tedy nejen nejsoucí, ale ani ji nelze chápat jako jakýsi směr pohybu od bytí. Je hypotetickým pólem takového pohybu, tedy samou „negací veškeré možnosti být“.<sup>10</sup>

Taková interpretace je poměrně lákavá a má řadu nesporných výhod. Především odpadá v plótínovské theodicee centrální problém vzniku látky: ta je přirozeně nevzniklá, neboť,

---

<sup>4</sup> Viz kap. 2.1.1.

<sup>5</sup> Jedinou otázkou tak zůstává, zda je inteligibilní látkou míněna duše. K diskusi této otázky viz kap. 4.1.

<sup>6</sup> É. Bréhier, *The Philosophy of Plotinus*, přel. J. Thomas, Chicago – London: The University of Chicago Press 1958, str. 180.

<sup>7</sup> Vše *Enneady*, II, 5 (25), 5.

<sup>8</sup> Obojí *Enneady*, III, 6 (26), 18.

<sup>9</sup> *Enneady*, III, 6 (26), 19.

<sup>10</sup> P. V. Pistorius, *Plotinus and Neoplatonism: An Introductory Study*, Cambridge: Bowes & Bowes 1952, str. 118.

jak podotýká Pistorius, „jak by to, co není, mohlo vzniknout?“<sup>11</sup> Stejně přirozeně takto pojatá látka splňuje také Plótínova vyjádření upírající jí veškerá kvality i kvantitativy<sup>12</sup> a připisující jí neměnnost,<sup>13</sup> neboť „zde není nic, co by se mohlo měnit.“<sup>14</sup>

Nevýhody takového pojetí ovšem převažují, a to i v případě, že přitakáme Pistoriusově interpretaci celku Plótínova universa. Tato interpretace zplošťuje tradiční hierarchii hypostazí a centrum celé ontologické výstavby staví poněkud netradičně do Intelaktu. Ačkoli se proti ztotožnění Intelaktu s Absolutnem (Bohem) explicitně vymezuje,<sup>15</sup> ve skutečnosti stojí Pistoriusův Intelakt v centru celé metafyziky, obklopen z jedné strany absolutní transcendencí – Jednem – a z druhé absolutní imanencí – Duší.<sup>16</sup> Ani Jedno ani Duše však nejsou, jak se dozvídáme, „separátní entity“, nýbrž jsou s Intelaktem totožné a rozlišitelné pouze logicky jako různé aspekty Absolutna. Jedno je tak pojímáno jako transcendentní aspekt Boha,<sup>17</sup> jehož teleologickým aspektem, kosmickou Ideou či vizí je Intelakt a aktivním aspektem čili životem Duše.<sup>18</sup>

V takto pojatém univerzu dává dobrý smysl chápat absolutní neexistenci jako protipól Intelaktu, což by se v tradiční interpretaci, která klade na vrchol hierarchie Jedno, o kterém nelze vypovídat ani bytí, ani nebytí,<sup>19</sup> mohlo jevit jako systematický problém. Pak by totiž bylo patrně nutné říct, že látka „vznikla“ společně s Intelaktem jako jeho logický protipól, tedy principem (*ἀρχή*) látky by bylo Jedno. Stejně tak by bylo těžké vysvětlit, v jakém smyslu je vztah smyslové a inteligibilní látky vztahem obrazu a vzoru.<sup>20</sup>

I v Pistoriusově chápání Plótínova universa je však pojetí látky jako abstraktní „negace veškeré možnosti být“ problematické. Pokud Pistorius říká, že „Logos neboli imanentní

---

<sup>11</sup> Tamtéž, str. 68.

<sup>12</sup> Viz kap. 2.1.2.

<sup>13</sup> Viz kap. 2.2.1.

<sup>14</sup> P. V. Pistorius, *Plotinus and Neoplatonism: An Introductory Study*, str. 118.

<sup>15</sup> Tamtéž, str. 48.

<sup>16</sup> Tamtéž.

<sup>17</sup> Tamtéž, str. 26.

<sup>18</sup> Tamtéž, str. 57.

<sup>19</sup> Srov. *Enneady* VI, 9 (9), 3.

<sup>20</sup> Srov. *Enneady*, II, 4 (12), 12, 22. Pravděpodobně proto také Pistorius o inteligibilní látce vůbec nemluví.

aspekt Ideálního Světa působí na látku a pak pojímá po způsobu zrcadla pomocí pseudokoncepcce pseudoentity“<sup>21</sup> není zcela jasné, co tím míní. Lze působit na něco, co v žádném ohledu není a nemůže být? Může takto pojatá látka plnit funkci jakéhosi zrcadla forem, kterou jí Plótínos připisuje<sup>22</sup> a Pistorius mu přitakává? Co přesně znamená zmíněná „pseudokoncepcce pseudoentity“?

Tyto otázky bohužel Pistorius neřeší, stejně jako neřeší, proč naprosté bytí, kterým dle něj Duše jakožto život Boha je, ve svém bytí začne selhávat a sestoupí do viditelné oblasti, která částečně není.<sup>23</sup> Argument z potřeby „absolutní imanence“<sup>24</sup> zní nepřesvědčivě, neboť předpokládá, co by měl dokázat, a jiný princip zřejmě nenalzáme: pokud látka v žádném smyslu není, neexistuje důvod, proč Bůh sestupuje. Spontánní přetékání plnosti,<sup>25</sup> které tradičně jako „důvod“ emanace nižšího slouží, přitom Pistorius využít nemůže, neboť je chápe jako genetické vyjádření vztahů mezi jednotlivými aspekty Absolutna,<sup>26</sup> tedy jako působící zcela v oblasti naprostého bytí.

Obdobnou pozici, ovšem již v rámci tradičně – tedy hierarchicky s počátkem v Jednu - pojaté Plótínovy metafyziky zastává patrně též Hans-Rudolf Schwyzer.<sup>27</sup> O látce se vyjadřuje jako o naprostém nebytí,<sup>28</sup> staví ji jako protipól Jedna, ve smyslu bytí pak jako

---

<sup>21</sup> „Logos, or the immanent phase of the Ideal World, acts on matter, and then, in the fashion of a mirror, by a pseudo-conception of a pseudo-entity, it conceives“, P. V. Pistorius, *Plotinus and Neoplatonism: An Introductory Study*, str. 119.

<sup>22</sup> Srov. *Enneady*, III, 6 (26), 13.

<sup>23</sup> „The visible world is material because it is partially unreal“, P. V. Pistorius, *Plotinus and Neoplatonism: An Introductory Study*, str. 70.

<sup>24</sup> Tamtéž, str. 48.

<sup>25</sup> Srov. *Enneady*, V, 2 (11), 1.

<sup>26</sup> „But notwithstanding the emergence of a secondary entity, the generated entity remains within the source. The Soul works in the sphere of the Intellectual-Principle. Even divine thought, perfect self-thought, is ascribed to it. So intimate is the relation between them that the two are actually one“, P. V. Pistorius, *Plotinus and Neoplatonism: An Introductory Study*, str. 55.

<sup>27</sup> H.-R. Schwyzer, *Zu Plotins Deutung der sogenannten platonischen Materie*, in: *Zetesis, album amicorum door vrienden en collega's aangeboden aan Prof. Dr. E. de Strycker*, Antwerpen – Utrecht: Nederlandsche Boekhandel 1973, str. 266-280.

<sup>28</sup> „Schlechthin Nichtseiende“, tamtéž, str. 277.

protipól Intelektu, a přirovnává její nejnižší pozici ve světě složeného z forem k matematické nule.<sup>29</sup> Je tedy opět nevzniklá<sup>30</sup> a přirozeně neměnná.<sup>31</sup>

Schwyzler sám si ovšem uvědomuje, že takové pojetí vytváří problém, který jsme již zmínili: látka nemůže být naprosto bez působení, neboť přinejmenším svádí duši k sestupu<sup>32</sup> a je příčinou slabosti duše i zla.<sup>33</sup> Jak ale něco, co vůbec není, může působit? Schwyzler připouští, že moderní čtenář může mít s odpovědí na tuto otázku problém, tvrdí však, že Plótínos nikoli.<sup>34</sup> I Jedno je totiž nejsoucí, a přesto z něj vychází nezměrné působení. A jak upozorňuje Schwyzler, Plótínos látce a Jednu často připisuje podobná určení.<sup>35</sup>

Právě toto připodobnění látky Jednu však Schwyzlerovu pozici podstatně oslabuje. Pokud totiž nechce přitakat dualismu<sup>36</sup> ani vzniku látky,<sup>37</sup> musel by nakonec Jedno a látku ztotožnit. To je však, jak uvidíme,<sup>38</sup> nepřípustné z hlediska theodicey.

### 3.1.2. Látka jako různost

Patrně i výše zmíněné problémy jsou důvodem, proč převážná většina současných interpretů pojetí látky jako naprosto nejsoucí odmítá a v souladu s Plótínovými

---

<sup>29</sup> „Sie ist der Gegenpol des Eines, in Bezug auf das Sein der Gegenpol des *voũς*, beides aber nicht in dem Sinn, dass sie eine negative Grösse und Gegenmacht wäre. Mathematisch gesprochen, könnte man die Materie als null ansetzen, als unterstes Ende in einer einheitlichen und durchweg positiven Welt, die von *εἶδη* gehalten ist“, tamtéž.

<sup>30</sup> „Die Materie aber kann nicht einmal in solchem Sinne (tj. ve stejném smyslu, jako Jedno tvoří Intelekt) geschaffen werden; sie ist vielmehr ungeschaffen“, tamtéž, str. 276.

<sup>31</sup> Tamtéž, str. 277.

<sup>32</sup> „Wenn die Seele doch einmal so tief sank, dann eben, weil sie sich durch die Körperwelt oder letztlich durch die Materie verlocken und betrügen liess“, tamtéž, str. 276-7.

<sup>33</sup> Tamtéž, str. 274, s odkazem na *Enneady* I, 8 (51), 14, 49-50.

<sup>34</sup> „Wir haben gewiss Mühe, uns auszudenken, wie den von der Materie als einem schlechthin Nichtseienden Wirkungen ausgehen können. Plotin aber sah hier keine Schwierigkeit“, tamtéž, str. 280.

<sup>35</sup> „Denn auch Eine ist nichtseiend, und doch gehen ungeheure Wirkungen von ihm aus. Und tatsächlich legt Plotin dem Einen wie der Materie oft die gleichen Prädikate bei“, tamtéž.

<sup>36</sup> „Gewiss, denn er allein hat die Existenz des Bösen neben der Allmacht des Guten denkbar gemacht, ohne zu einer dualistischen Weltsicht Zuflucht zu nehmen“, tamtéž.

<sup>37</sup> Viz pozn. 30.

<sup>38</sup> Viz kap. 3.3.2.

vyjádřeními ve spise *O dvojí látce*<sup>39</sup> jí přiznávají jakýsi typ jsoucnosti. Jak jsme viděli,<sup>40</sup> v tomto pojednání ji Plótín ztotožňuje s privací a považuje ji za ontologický nižší obraz formy různosti.

Jakými prekursory tohoto pojetí jsou Kenneth Sylvan Guthrie<sup>41</sup> a William Ralph Inge,<sup>42</sup> kteří ještě ontologický status látky přesně neidentifikují, ale již ji nepovažují za zcela nejsoucí. Guthrie přitakává názoru, že absolutní mnohost bez jakékoli jednoty by byla naprosto nejsoucí, sám však látku považuje za nejnížší formu bytí,<sup>43</sup> téměř bez formy, avšak nikoli zcela.<sup>44</sup> Látka je pro něj posledním plodem emanace před jejím vyhasnutím v prázdnotě nebytí.<sup>45</sup> Paradoxním důsledkem dle Guthrieho je, že nakolik jsou bytí a náhled totožné a látka alespoň nějak je, musí být i látka inteligibilní.<sup>46</sup>

Také Inge si explicitně všímá, že látka u Plótína není popsána jako absolutní nic, ale pouze jako nic.<sup>47</sup> I on staví látku na nejnížší příčku emanace, pod níž by bylo jen absolutní nejsoucnost<sup>48</sup> a upřesňuje, že je stvořená nižší duší při jejím obratu k sobě.<sup>49</sup> Její bytí, když se ji někdo snaží uchopit, se jeví jako nebytí,<sup>50</sup> je neurčitá a její „přirozeností“ je být „bez

---

<sup>39</sup> *Enneady* II, 4 (12).

<sup>40</sup> Viz kap. 2.1.

<sup>41</sup> K. S. Guthrie, *The Philosophy of Plotinos: His Life, Times and Philosophy*, Philadelphia: Dunlap Printing Company 1896.

<sup>42</sup> W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus: The Gifford Lectures at St. Andrews, 1917-1918*, sv. I a II, London: Longmans, Green & Co. 1918.

<sup>43</sup> „Matter is the lowest form of being“, K. S. Guthrie, *The Philosophy of Plotinos: His Life, Times and Philosophy*, str. 43.

<sup>44</sup> „Matter is almost formless, without quality“, tamtéž.

<sup>45</sup> Tamtéž, str. 44.

<sup>46</sup> „Since Being and Thought are identical, the lowest form of being is also the lowest form of what is intelligible. Therefore, matter is still being, and is still intelligible in its nature“, tamtéž. Guthrieho dovození lze patrně chápat tak, že tím, co nahlížíme, nahlížíme-li smyslovou látku, je jakožto její forma látka inteligibilní.

<sup>47</sup> „In itself it is no thing (τὸ μὴ ὄν), though not absolutely nothing (οὐκ ὄν)“, W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus: The Gifford Lectures at St. Andrews, 1917-1918*, sv. I, str. 129.

<sup>48</sup> „The lowest degree, that which is most widely separated from the Absolute, is Matter. Below this there can be nothing, for the next stage below Matter would be absolute non-entity“, tamtéž, str. 137.

<sup>49</sup> Tamtéž, str. 131, s odkazem na *Enneady* III, 9 (13), 2.

<sup>50</sup> „Its being, when one tries to conceive it, appears as not-being“, tamtéž.



kvalit“.<sup>51</sup> Právě toto vybavení jakousi přirozeností pak Ingemu umožňuje vysvětlit její nikoli vždy pouze pasivní roli v *Enneadách*,<sup>52</sup> jakkoli upozorňuje, že toto řešení je systematicky nedostatečné<sup>53</sup> a usuzuje, že tam, kde Plótínos přisuzuje látce tuto aktivní roli, nemluví o látce „své“, ale stoické.<sup>54</sup>

O explicitní určení ontologického statutu látky se však snaží až John Michael Rist. Ten ve svém článku<sup>55</sup> využívá Ingeho tezi o tom, že látka má jakousi přirozenost, a dává do spojitosti Plótínova vyjádření s pojednáním o nejsoucím v Platónově *Sofistovi*.<sup>56</sup> Látka tak pro něj není absolutní nic, ale různost vůči jsoucnu a identická s privací jako takovou.<sup>57</sup> I v Ristově pojetí je látka pevně zakořeněná v emanačním schématu, ba dokonce má svou formu v Intelktu.<sup>58</sup> Tou je inteligibilní látka, které je látka zde obrazem.<sup>59</sup> Látka zde je tedy „absolutní různost vůči bytí“.<sup>60</sup>

---

<sup>51</sup> „Matter is ‚without qualities‘ because it has no determination that it does not receive from without; but it has a ‚nature‘, which is to be ‚without qualities‘...“, tamtéž, str. 134.

<sup>52</sup> „But Matter is not always spoken of as pure negativity. There are many passages where it is said to exercise a positive influence of a sinister kind“, tamtéž, str. 131.

<sup>53</sup> Tamtéž, str. 134.

<sup>54</sup> „When he attributes a positive evil nature to Matter, Plotinus is thinking of the materialist’s Matter, not of his own doctrine“, tamtéž, str. 135.

<sup>55</sup> J. M. Rist, *Plotinus on Matter and Evil*.

<sup>56</sup> Srov. Platón, *Sofisté*, 258e3 ad. Explicitní srovnání Platónových a Plótínových výrazů nalezneme ale až ve zmiňovaném článku Davida O’Briena, D. O’Brien, *Plotinus on Evil: A study of matter and the soul in Plotinus’ conception on human evil*, str. 118, pozn. 9.

<sup>57</sup> J. M. Rist, *Plotinus on Matter and Evil*, str. 156-7.

<sup>58</sup> Tamtéž, str. 162, s odkazem na *Enneady* V, 8 (31), 7.

<sup>59</sup> Tamtéž, str. 163.

<sup>60</sup> „Absolute otherness than Being“, tamtéž, str. 165.

Jak jsme již předznamenal, k tomuto pojetí látky se (s různými akcenty) přiklání i převážná většina pozdějších interpretů.<sup>61</sup> David O'Brien<sup>62</sup> upřesňuje, že látka je nikoli růzností v platónském smyslu nejvyšších rodů, ani absolutním nic, ale třetím, specifickým druhem nejsoucna, které leží mezi těmito dvěma jakožto absolutní nevymezenost, čirá potencialita.<sup>63</sup> Podobnou myšlenku vyslovuje i Jean-Marc Narbonne,<sup>64</sup> když srovnává Plótínovo pojetí s Aristotelovým a podotýká, že Plótínos v pojmu látky konfunduje scholastické *nihil negativum* a *nihil privativum*.<sup>65</sup>

Systematické výhody tohoto pojetí látky oproti pojetí látky jako prázdného slova, abstraktního konceptu naprosté neexistence, jsou zřejmé. Látce, která nějak je a která, jak říká Inge, má jakousi „přirozenost“, byť by touto přirozeností bylo být bez kvalit a být v opozici proti skutečným jsoucnům, se již lze pokusit připsat ty funkce, které jí připisuje Plótínos. Již si lze představit, že takto pojatá látka je příčinou zla, substrátem či zrcadlem jevících se forem, že na ni lze působit, atd.

Jaké funkce interpreti látce připisují a nakolik se jim daří je připsat látce pojaté jako různosti, zhodnotíme v samostatné kapitole.<sup>66</sup> Nyní se věnujme problému, který s takto pojatou látkou vzniká, a tím je otázka jejího původu.

---

<sup>61</sup> Odlišný názor přitakávající spíše Ingemu a Guthriemu nalézáme například v článku Frédérica Fauquieria, F. Fauquier, *La matière comme miroir: pertinence et limites d'une image selon Plotin et Proclus*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 1, 2003, str. 65-87. Za zmínku stojí i změna názoru Arthura Hillary Armstronga, který se ještě ve své knize z roku 1940 (A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus: An Analytical and Historical Study*, Cambridge: Cambridge University Press 1940) kloní k tomu, že látka je „absolute non-existence“ (str. 111), zatímco v práci z roku 1967 (A. H. Armstrong, *Plótínos*, in: A. H. Armstrong (ed.), *Filosofie pozdní antiky*, přel. M. Pokorný, Praha: OIKOYMENH 2002, str. 227-308) již přitakává Ristovi (str. 295, pozn. 23).

<sup>62</sup> D. O'Brien, *Plotinus on the Origin of Matter: An exercise in the interpretation of the Enneads*, Napoli: Bibliopolis 1991.

<sup>63</sup> D. O'Brien, *Plotinus on the Origin of Matter: An exercise in the interpretation of the Enneads*, str. 18. V jiném svém článku (D. O'Brien, *Plotinus on matter and evil*, in: L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge: Cambridge University Press 1999<sup>2</sup>, str. 171-195) pak v souladu se spisem *O dvojí látce* (*Enneady* II, 4 (12), 16) identifikuje látku s tou částí různosti, která je v opozici proti skutečným jsoucnům (viz str. 174).

<sup>64</sup> J.-M. Narbonne, *La Métaphysique de Plotin*, Paris: Vrin 2001.

<sup>65</sup> J.-M. Narbonne, *La Métaphysique de Plotin*, str. 50.

<sup>66</sup> Viz kap. 3.3.

### 3.2. Otázka vzniku látky

Pokud není látka pouhým prázdným slovem, ale má nějaký, byť sebenicotnější a sebetemnější, druh jsoucnosti, lze se ptát, odkud má svůj vznik. Pokud by totiž žádný vznik neměla, vyjevil by se Plótínos jako ryzí dualista, neboť by kromě Jedna uvažoval i druhý, látkový princip. Dualistou ovšem Plótínos není, nebo se alespoň snaží nebýt. I proto popření vzniku látky spolu nutně nese i popření jakékoli existence látky jako takové.<sup>67</sup> Pokud látka jakýmkoli způsobem je, musela vzniknout, tedy musí být zařazena do emanačního schématu. To, jak uvidíme,<sup>68</sup> s sebou nese nemalé problémy v souvislosti s plótínovskou theodiceou, a i proto se interpreti v odpovědi na tuto otázku rozcházejí.

Všichni interpreti připouštějící vznik látky se sice shodují na tom, že slovo „vznik“ nelze chápat ve smyslu časovém a že je třeba jej chápat jako popis ontologické závislosti na prvotnějších entitách, v identifikaci této závislosti se však liší. V principu v literatuře nalézáme dvě základní možnosti: látka je buď produktem nějaké části duše, nebo je její vznik jaksi paralelní klasickému emanačnímu schématu, tedy jejím počátkem je buď Jedno, nebo Intelekt.

Proponentem první možnosti je zejména O'Brien, obdobný názor však kromě již zmíněných Guthrieho a Ingeho zastávají například i Rist, Dominic J. O'Meara,<sup>69</sup> Jan Opsomer<sup>70</sup> či Christian Schäfer.<sup>71</sup> Odlišnosti lze spatřovat v tom, že Rist či Schäfer jsou spokojeni s tvrzením, že látku vytváří duše („soul“ u Rista<sup>72</sup> či O'Meary,<sup>73</sup> „soul-level“ u Schäfera<sup>74</sup>), O'Brien na základě zejména Plótínových *Rozličných zkoumání*<sup>75</sup> upřesňuje,

---

<sup>67</sup> Schwyzerův článek je, jak si všímá i O'Brien (D. O'Brien, *Plotinus on the Origin of Matter: An exercise in the interpretation of the Enneads*, str. 40-41), stavěn právě takto: látka nevznikla, proto neexistuje.

<sup>68</sup> Viz kap. 3.3.2.

<sup>69</sup> D. J. O'Meara, *Plotinus: An Introduction to the Enneads*, Oxford: Clarendon Press 1993.

<sup>70</sup> J. Opsomer, *Proclus vs Plotinus on Matter (De mal. Subs. 30-7)*, in: *Phronesis* XLVI/2, 2001, str. 154-188.

<sup>71</sup> Ch. Schäfer, *Matter in Plotinus' Normative Ontology*, in: *Phronesis* XLIX/3, 2004, str. 266-294.

<sup>72</sup> J. M. Rist, *Plotinus on Matter and Evil*, str. 161-162.

<sup>73</sup> D. J. O'Meara, *Plotinus: An Introduction to the Enneads*, str. 79.

<sup>74</sup> Ch. Schäfer, *Matter in Plotinus' Normative Ontology*, str. 270.

<sup>75</sup> *Enneady* III, 9 (13).

že látku tvoří duše parciální,<sup>76</sup> kteroužto interpretaci přebírá i Opsomer.<sup>77</sup> Celková představa za tímto druhem interpretace je taková, že jako Jedno produkuje Intelekt a Intelekt duši, duše (či její část) stejným způsobem produkuje látku.

Takovéto pojetí má svůj přirozený půvab, neboť uchopuje Plótinovu metafyziku jako jednoduché opakování téhož genetického procesu: ontologicky vyšší hypostaze tvoří hypostazi ontologicky nižší a tento postup se opakuje, dokud se emanační síla nevyčerpá. Bohužel, tuto eleganci se nedaří udržet: duše se vůči látce chová jinak než ostatní hypostaze vůči svým produktům. Zatímco Intelekt i Jedno jsou vůči svým produktům zcela apatické a produkují jsouce v klidu,<sup>78</sup> duše či alespoň její část při produkci v klidu nezůstává,<sup>79</sup> látku pokrývá formami, ba dokonce do ní vstupuje,<sup>80</sup> vnímá formy v ní odražené,<sup>81</sup> a tedy je – alespoň zdánlivě – vůči látce pasivní. Látka je také označena za příčinu slabosti v duši a zla,<sup>82</sup> což ještě zesiluje dojem pasivity duše. Pokud je ovšem vztah duše a látky podstatně jiný než vztah ostatních hypostazí, přidává hypotéza produkce látky duší do ontologie nový princip, který nevysvětluje.<sup>83</sup> Pokud pak přitakáme specificky O'Brienově hypotéze, že látku produkuje duše parciální, od duše vyšší či celkové odlišná, vzniká i otázka, jak a proč vzniká tato parciální duše<sup>84</sup> – a kupříkladu John Phillips<sup>85</sup>

---

<sup>76</sup> Viz např. D. O'Brien, *Plotinus on matter and evil*, str. 181.

<sup>77</sup> J. Opsomer, *Proclus vs Plotinus on Matter (De mal. Subs. 30-7)*, str. 156-157.

<sup>78</sup> Srov. *Enneady*, V, 2 (11), 1, 14-18.

<sup>79</sup> Srov. *Enneady*, V, 2 (11), 1, 18-19.

<sup>80</sup> Srov. *Enneady* III, 9 (13), 3, 14-16. Je na místě ovšem podotknout, že někteří interpreti mají za to, že toto místo nemluví o vstupu do látky, nýbrž o vstupu do těl. Obecně, zvláště O'Brien je vícekrát kritizován za to, že tam, kde vidí produkci látky, jde ve skutečnosti o produkci těla (např. H.-R. Schwyzer, *Zu Plotins Deutung der sogenannten platonischen Materie*, str. 276).

<sup>81</sup> Srov. *Enneady* III, 6 (26), 13, 33-39.

<sup>82</sup> Srov. *Enneady* I, 8 (51), 14, 49-50.

<sup>83</sup> O'Brien se pokouší tento princip vysvětlit, vypomáhá si ale pohříchu kruhovým argumentem: „the soul generates matter, because, without place and body to receive her, she cannot enter the sensible world“, D. O'Brien, *Plotinus on matter and evil*, str. 182.

<sup>84</sup> Ta je dle O'Briena sama generovaná jakožto obraz vyšší duše, viz D. O'Brien, *Plotinus on the Origin of Matter: An exercise in the interpretation of the Enneads*, str. 16-17.

<sup>85</sup> J. Phillips, *Plotinus on Generation of Matter*, in: *The International Journal of the Platonic Tradition* 3, 2009, str. 103-137.

poměrně přesvědčivě ukazuje, že vznik nižší, parciální duše je bez preexistentní látky jen těžko vysvětlitelný.

Proti této interpretaci stojí možnost druhá, kterou ve své studii představuje Jean-Marc Narbonne.<sup>86</sup> Ten, opíraje se především o Plótinovy výroky, které dle něj mluví o látce a popisují ji jako „uniklou bytí a pravdě“,<sup>87</sup> jako „steklou do přirozenosti obrazu“,<sup>88</sup> „vyvrženou“,<sup>89</sup> „přepadlou“,<sup>90</sup> jako „odpadlou“,<sup>91</sup> „vypadlou“,<sup>92</sup> „vytékající“,<sup>93</sup> a „odešlou“,<sup>94</sup> dochází k názoru, že látka není produkovaná či generovaná, ale uniká, vylévá se, padá či je vyvržena z Intelaktu.<sup>95</sup> Narbonne následně, bez zaujmutí jasného stanoviska, uvažuje její vypadnutí buď z Intelaktu jako celku, nebo naopak ze svého inteligibilního protipólu, tedy látky inteligibilní.<sup>96</sup> V druhém případě by tedy, jelikož inteligibilní látka je produktem Jedna, celý látkový princip tvořil jakousi hierarchii paralelní hierarchii hypostazí.<sup>97</sup>

Ačkoli má toto pojetí své výhody, zejména v tom, že látku lze v procesu duševního sestupu chápat jako preexistentní, neboť není na duši ontologicky závislá, ve skutečnosti jde o ještě větší zmnožení principů, než je tomu u hypotézy O'Brienovy. Kromě tradiční emanace totiž musíme předpokládat – a tedy i vysvětlit – i jakési „vypadnutí“ látky, od emanace odlišné, a navíc zavést i princip interakce obou hierarchií. To, co Narbonne považuje za

---

<sup>86</sup> J.-M. Narbonne, *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*, Leiden – Boston: Brill 2011.

<sup>87</sup> πεφηνγὸς τὸ εἶναι καὶ τὸ ἀληθές, *Enneady* II, 4 (12), 15, 23.

<sup>88</sup> εἰς δὲ εἰδώλου κατερρῶν φύσιν, *Enneady* II, 4 (12), 15, 27-28.

<sup>89</sup> ἐκριφεῖσα, *Enneady* II, 5 (25), 5, 9-22.

<sup>90</sup> ὑπερεκπεσοῦσα, *Enneady* III, 6 (26), 7, 11.

<sup>91</sup> ἀπόστασις, *Enneady* VI, 6 (34), 1, 2.

<sup>92</sup> ἐκπτωσις, *Enneady* VI, 3 (44), 7, 2.

<sup>93</sup> ἐν τῇ χύσει, *Enneady* VI, 6 (34), 1, 6.

<sup>94</sup> ἐκβεβηκός, *Enneady* VI, 6 (34), 3, 7-8.

<sup>95</sup> „To begin with, matter is not produced or generated as such, but escapes, flows, falls downwards or is expelled from the intelligible“, J.-M. Narbonne, *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*, str. 37.

<sup>96</sup> Tamtéž.

<sup>97</sup> Tamtéž, str. 36-37, s odkazem na *Enneady* VI, 3 (44), 7, 26-35. Tomuto vidění by patrně přitakal i Gary M. Gurtler (G. M. Gurtler, *Plotinus: Matter and Otherness*, „On Matter“ (II, 4[12]), in: *Epoché* 9/2, 2005, str. 197-214), který se sice této otázce přímo nevěnuje, nicméně v poznámce pod čarou (str. 213, pozn. 7) naznačuje, že látka vyplývá přímo z Jedna.

přednost své hypotézy, tedy že vysvětluje i „inteligibilní látku“<sup>98</sup> daimónů z Plótína spisů *O lásce*<sup>99</sup> tím, že jde o participaci na „padající látce“,<sup>100</sup> je nutno chápat spíše jako slabinu: není vůbec jasný princip tohoto „pádu“, ani princip, který by vysvětloval, proč se duše vztahuje právě k látce, která jí v hierarchii odpovídá, a nikoli k látce vyšší či naopak případně nižší.<sup>101</sup> V případě uvažované varianty vypadnutí z inteligibilní látky pak dokonce hrozí vnášení mnohosti do Jedna, neboť se jen obtížně dokážeme vyhnout tomu, abychom nemuseli říct, že Jedno tvoří dvojím způsobem – jedním hierarchii určitostí, forem, a jedním hierarchii neurčitostí, látek.

Zajímavý mezistupeň mezi oběma teoriemi pak najdeme u Kevina Corrigan.<sup>102</sup> Jeho vyjádření jsou sice poněkud nejasná,<sup>103</sup> zdá se však, že u Plótína spatřuje trojí vznik „nižší látky“: zaprvé, vypadnutím z Jedna či Intelktu, v čemž souhlasí s Narbonnem, zadruhé, stvořením duší o sobě, tedy inteligibilní duší, a zatřetí pak stvoření duší parciální, v čemž přitakává O’Brienovi.<sup>104</sup> Hlavní argument pro takové pojetí, nakolik se mi jej daří rekonstruovat, je ten, že látka musí být – alespoň jakožto jakási látka prekosmická – v nějakém smyslu participující na inteligibilním,<sup>105</sup> jinak by nemohla pohnout duši k sestupu, neboť duše se před svým sestupem vztahuje pouze k Intelktu. Tuto

---

<sup>98</sup> Kterou ovšem nelze ztotožnit s inteligibilní látkou, jak jsme ji definovali výše!

<sup>99</sup> *Enneady* III, 5 (50), 6-7.

<sup>100</sup> „This doctrine, difficult to explain in detail due to a lack of other clear evidence in Plotinus, is not so abstruse once we take into account the escape of matter which falls from the intelligible infinity down toward the sensible and in which, along the way, demons would participate“, J.-M. Narbonne, *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*, str. 46-47.

<sup>101</sup> Která není nutně nemyslitelná, neboť neustavitelnost látky jakožto plnohodnotné hypostaze již není možné chápat jako důvod konce emanace. Viz také kap. 3.3.1.

<sup>102</sup> K. Corrigan, *Is there more than one Generation of Matter in the Enneads?*, in: *Phronesis* XXXI/2, 1985, str. 167-181.

<sup>103</sup> O’Brien k tomu sarkasticky poznamenává: „Attempt to follow through the labyrinthine ways of Corrigan’s article and of his mind, and you will soon discover that any simple understanding of his thesis seems almost to recede at the very moment when you have thought it lay at last within your grasp“, D. O’Brien, *Plotinus on the Origin of Matter: An exercise in the interpretation of the Enneads*, str. 46.

<sup>104</sup> „We can conclude, therefore, that the protasis of I, 8, 14, 50-52 does represent Plotinus’ own thought and that not only partial soul, and not only the first otherness, but also soul itself, the intelligible soul, generates lower matter in the Enneads“, K. Corrigan, *Is there more than one Generation of Matter in the Enneads?*, str. 176.

<sup>105</sup> Corrigan navrhuje, že ve smyslu iluminace, K. Corrigan, *Is there more than one Generation of Matter in the Enneads?*, str. 178.

„participující“ látku pak Corrigan identifikuje s již zmíněnou „inteligibilní látkou“ daimónů.<sup>106</sup> Zdá se tedy, že ačkoli parciální duše u Corriganova tvoří látku „jako takovou“,<sup>107</sup> jakýsi její prekursor je stvořen již inteligibilní duší jakožto místo či směr, kam je možné sestoupit,<sup>108</sup> a ten je stvořen díky tomu, že látka jako taková je předejmuta již v prvním pohybu Jedna.<sup>109</sup> Nebo z opačné strany, „odcházení od pravého bytí“<sup>110</sup> látky lze pochopit jako postupný sestup látky, která se vždy, pokud je uchopena, ukáže jako něco nižšího, a tímto uchopením je tedy jako toto nižší stvořena. Dle Corriganova tak vzniká jakési hierarchické kontinuum, které je ovšem také nekonečným polem diskontinuity, izolace a temnoty.<sup>111</sup>

Posoudit, nakolik taková hypotéza řeší jednotlivé problémy, které vyvstaly u O'Briena a Narbonna, není pro již zmíněnou nejasnost Corriganových vyjádření jednoduché. Nakolik je však výše uvedený popis autorovi věrný, většina problémů, které jsme zformulovali u interpretace Narbonnovy, přetrvává. Ačkoli totiž tento přístup patrně dokáže řešit problém, proč látka „sestupuje“, ani zde nejsou jasné principy onoho prvotního „vypadnutí“ a interakce obou hierarchií. Přesto však je vhodné podotknout, že jen s malou změnou je možné Corriganovo pojetí uchopit jako souhlasné s pojetím, které rozvineme v hlavní části této práce.<sup>112</sup>

### 3.3. Funkce látky

Ukázali jsme, jaký je dle moderních interpretů ontologický status látky a odkud má vznik. Zatím jsme však více či méně ponechávali stranou, proč Plótinós látku vůbec postuluje, tedy k vysvětlení kterých aspektů jeho metafyziky slouží. Nyní se proto naopak zaměříme

---

<sup>106</sup> Tamtéž, str. 177-178.

<sup>107</sup> „It is the partial soul which generates it as such“, tamtéž, str. 176.

<sup>108</sup> „When matter is apprehended by the intelligible, what is produced is a spiritual being, either the creative soul descending into indefiniteness or a spirit who will inhabit the physical universe“, tamtéž, str. 180.

<sup>109</sup> „Lower matter is generated as an implicit consequence of the first movement from the One“, tamtéž, str. 176.

<sup>110</sup> „Walking out of True Being“, tamtéž, str. 180.

<sup>111</sup> „But not only is matter a hierarchical continuum. Since in each compound it also eternally falls away from form, it is an infinite field of discontinuity, of isolation and of darkness itself“, tamtéž, str. 181.

<sup>112</sup> Viz kap. 5.

na popis hlavních funkcí, které jsou plótínovské látce připisovány, a na zhodnocení již představených pojetí látky z hlediska toho, nakolik dokážou tyto funkce obsáhnout. Lze také doufat, že nám tímto rozbořením pojem látky sestoupí z ryze abstraktní roviny a hlouběji se probarví.

### 3.3.1. Látka jako konec emanačního schématu

Stále ještě relativně abstraktní funkce, kterou látka v Plótínově systému plní, je ta, že vysvětluje konečnost emanačního řetězce hypostází vycházejících z Jedna. V principu by totiž bylo myslitelné, že tak jako Jedno produkuje Intelekt a ten duši, ta by produkovala hypostazi další, opět produktivní, a tedy by proces emanace mohl pokračovat potenciálně až do nekonečna. Takovou možnost ovšem Plótínos odmítá: kde existuje první, musí existovat i poslední.<sup>113</sup> Tímto posledním prvkem je pak látka, která již ani není hypostází v pravém smyslu, nic netvoří, je pouze touhou po substancialitě,<sup>114</sup> neboť není schopna přijmout formu<sup>115</sup> a tím se ustavit, což je nutná i postačující podmínka k další produkci,<sup>116</sup> neboť, jak tuto tzv. „teorii dvojího aktu“ shrnuje Filip Karfík, „vše, co samo v sobě dosahuje určité formy, je v aristotelském slova smyslu aktem a každý v sobě završený akt podle Plótína plodí mimo sebe jiný akt, který je jakýmsi jeho bezděčným vyzařováním navenek“.<sup>117</sup>

Je překvapivé, jak malou pozornost této roli látky moderní interpreti věnují. V drtivé většině případů ji chápou jako triviální. To snad může platit v případě interpretace Pistoriusovy a Schwyzerovy, neboť absolutní neexistence je vskutku nutnou ontologickou

---

<sup>113</sup> Srov. *Enneady* I, 8 (51), 7, 17-23. Poznamenejme, že Plótínos tento princip sice explicitně formuluje, ale nijak neargumentuje. Patrně jde však o výraz obecné antické nechuti k nekonečnu, takže stejně jako požadavek Jedna vytváří hráz nekonečnému regresi při hledání příčin (srov. F. Karfík, *Duše a svět*, Praha: OIKOYMENH 2007, str. 211-212), požadavek existence posledního prvku brání nekonečnému množování hypostází.

<sup>114</sup> Srov. *Enneady* III, 6 (26), 7, 8-19.

<sup>115</sup> Srov. *Enneady* III, 6 (26), 7, 23-31.

<sup>116</sup> Srov. *Enneady* V, 4 (7), 2 a jinde. Je vhodné poznamenat, že nutnost zformování se pro další produkci Plótínos nikde explicitně neformuluje – nejjasnějším vyjádřením je patrně první věta třetí kapitoly spisu *Proti gnostikům*: *Αἰὶ οὖν ἐλλαμπομένη καὶ διηλεκτὴς ἔχουσα τὸ φῶς δίδωσιν εἰς τὰ ἐφεξῆς...* (*Enneady* II, 9 (33), 3, 1-2), pokud ji pochopíme striktně explikativně. Je však brána za jistou, neboť dokud se hypostaze neustaví, není v pravém smyslu ničím, a tedy ani nemůže nic produkovat.

<sup>117</sup> F. Karfík, *Duše a svět*, str. 213.



limitou,<sup>118</sup> pokud však látce přiznáme nějaký typ jsoucnosti, není zřejmé, proč by neměla sama být produktivní.

Jak jsme viděli u Ingeho a Guthrieho,<sup>119</sup> za důvod se také uvádí prosté vyčerpání tvůrčí síly. Jiní, například Schäfer, upřesňují, že látka prostě již nemá sílu se ustavit.<sup>120</sup> V takovém případě se ale nelze ubránit pocitu jisté argumentační nedostatečnosti. Tvůrčí síla (*δύναμις*) Jedna, která je popisována jako neuchopitelně velká (*ἀμήχανος*)<sup>121</sup> a neomezená (*ἄπειρον*),<sup>122</sup> že by se vyčerpala tvorbou několika málo hypostazí? Celá argumentace vypadá spíše jako vystavěná ex post z pozorování světa, ve kterém nic „nižšího“ než látku nepozorujeme. To je ovšem jako důvod nedostatečný: podobně jako u Intelektu nemůžeme jednoduše říct, že nahlíží, že existuje duše – nahlíží totiž sám sebe a duše je jen jeho bezděčnou produkcí –, a tím méně, že existuje smyslová látka,<sup>123</sup> i duše dochází k existenci látky jen nepravým usuzováním (*νόθος λογισμός*)<sup>124</sup> a není bezdůvodné se domnívat, že případné další, nižší hypostaze by byly už jejímu poznání nepřístupné zcela.

Pokud tedy má látka hrát úlohu posledního stupně emanace, je třeba hledat důvod v ní samé, v typu její jsoucnosti. Látka pojatá jako absolutní nevymezenost, jako privace a „ta část různosti, která je v protikladu ke skutečným jsoucům“<sup>125</sup> tento důvod poskytuje, neboť ustavení spočívá ve vymezení se, v přijetí určité formy a v tomto ohledu i oslabení různosti vůči skutečným jsoucům.

---

<sup>118</sup> Ačkoli není jasné, proč mezi duši a absolutní neexistencí nejsou ještě další hypostaze.

<sup>119</sup> Viz kap. 3.1.2 s pozn. 45.

<sup>120</sup> „Soul’s activity produces something which lacks any proper ἐνέργεια or ‘actuality’ and which therefore lacks any ability to identify itself ontologically by reversion or by steadying itself as an entity in its own right vis-à-vis the ontological flux“, Ch. Schäfer, *Matter in Plotinus’ Normative Ontology*, str. 272-273.

<sup>121</sup> *Enneady* V, 3 (49), 16, 2-3.

<sup>122</sup> *Enneady* V, 5 (32), 10, 21.

<sup>123</sup> Inge nás přesvědčuje, že Intelekt ví o duši a duše o látce, neboť tvůrce ví o svém díle (W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus: The Gifford Lectures at St. Andrews, 1917-1918*, sv. I, str. 138). Ten je ovšem spíše výjimkou proti obecnému důrazu na zmíněnou bezděčnost produkce, navíc ani v takovém případě není jasné, zda lze takovou úvahu vztáhnout i na hypostaze následující nikoli bezprostředně.

<sup>124</sup> Viz kap. 2.1.3.

<sup>125</sup> Viz pozn. 63.

Jestliže bychom však chtěli skutečně omezit počet hypostazí, bylo by třeba také ukázat, že mezi takto pojatou látkou a duší již není žádná další hypostaze,<sup>126</sup> tedy, že duše buď produkuje přímo látku, nebo neprodukuje vůbec, a ukázat to opět výhradně z bytnosti duše. První možnost volí O'Brien a zdůvodňuje ji – jak jsme viděli, poněkud neuspokojivě<sup>127</sup> – tím, že (parciální) duše tvoří zcela jinak<sup>128</sup> než předchozí hypostaze – místo, aby tvořila, protože je dokonalá, tvoří svou vlastní vzrůstající nevymezeností<sup>129</sup> a její produkce je na rozdíl od předchozích hypostazí doprovázena pohybem.<sup>130</sup> A proto tvoří již absolutní nevymezenost, tedy látku.

Řešení Narbonne je ještě méně uspokojivé. Narbonne rozlišuje „pořadí co do vzniku“<sup>131</sup> a „pořadí co do hodnoty“,<sup>132</sup> a Plótínova vyjádření interpretuje tak, že ačkoli co do svého vzniku látka duši předchází, neboť „vypadává“ z Intelktu či inteligibilní látky, přesto jí náleží označení „poslední“, neboť je poslední co do jsoucnosti, a tedy hodnoty. V takovém případě tedy již duše neprodukuje nic a látku pouze pořádá ustavením místa a těla,<sup>133</sup> neboť ze sebe v pravém smyslu nevychází.<sup>134</sup> Nad již zmíněné připomínky<sup>135</sup> tak toto pojetí hrozí nutností buď zpochybnit „teorii dvojího aktu“, nebo tvrdit, že duše není plně ustavenou hypostazí.

---

<sup>126</sup> Pokud bychom postulovali jakoukoli další hypostazi, nebylo by lze vysvětlit, proč právě jen onu, a hrozilo by nám opět nekonečné zmnožení. Totéž ostatně platí i v případě látky pojaté jako absolutní neexistence.

<sup>127</sup> Viz kap. 3.2.

<sup>128</sup> „Utterly different“, D. O'Brien, *Plotinus on matter and evil*, str. 182.

<sup>129</sup> „It is the product of the soul's own increasing lack of definition“, tamtéž.

<sup>130</sup> „The soul's act of generation is accompanied by movement“, tamtéž.

<sup>131</sup> „Order of the occurrence of realities“, J.-M. Narbonne, *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*, str. 36.

<sup>132</sup> „Order of the value of realities“, tamtéž.

<sup>133</sup> „As I see it, the partial soul's generative activity can only be interpreted as a setting up (establishing space and place) of matter“, tamtéž, str. 45-46.

<sup>134</sup> „If that which soul generates for itself is this place that it is going to inhabit, born from the soul's light that becomes, as its limits, a darkness because of a loss of power, the conclusion is that, in fact, the soul never goes out from itself properly speaking, as we have seen that matter, for its part, cannot go out of itself and enter in the soul's place, which is a sacred place“, tamtéž, str. 23.

<sup>135</sup> Viz kap. 3.2.

### 3.3.2. Látka jako příčina zla

Patrně nejvíce tematizovanou rolí, kterou látka v Plótínově systému má, je ta, kterou hraje v problému zla. Plótínos jakožto monista přirozeně nemůže přitakat tomu, že by princip zla byl principem původním, stojícím na stejné úrovni jako Jedno, které je principem dobra. Tedy tento princip zla musí zařadit do svého metafyzického schématu jakožto Jednu podřízený. Jak jsme viděli,<sup>136</sup> za princip zla Plótínos považuje látku, mimo jiné proto, aby odporoval gnostickému pojetí, ve kterém je zlo umístěno do vyšších hypostazí.<sup>137</sup> Tímto zapojením zla do emanační hierarchie však, jak si všímá již Proklos, vzniká aporie: pokud je příčina taková, jaký je následek, ba dokonce ve vyšší míře,<sup>138</sup> a pokud je látka následkem emanace Jedna, byť třeba zprostředkovaným, pak je Jedno nanejvýš zlé – a naopak látka jako následek emanace Jedna, principu dobra, dobrá.<sup>139</sup>

Pravděpodobně nejjednodušší řešení tohoto problému představuje Narbonne. Jelikož dle něj látka „vypadla“ z inteligibilního světa jako jakýsi vedlejší produkt, není za její produkci Jedno zodpovědné a problém tedy nevzniká, látka může působit<sup>140</sup> jako vnější síla – princip zla.<sup>141</sup>

Druhou možností je pojmout látku jako zcela neexistující, jako to dělá Pistorius či Schwyzer. Tím se sice efektivně řeší výše zmíněná aporie, vytváří se ale problém podobné závažnosti: nerušíme tím zlo vůbec? Pistorius tvrdí, že „zlo vůbec“ touto volbou vskutku rušíme, nikoli však jednotlivá zla, která ztotožňuje s mírou absence Boha.<sup>142</sup> I tato odpověď však není zcela uspokojující, pokud nedokáže ustavit lidskou morální zodpovědnost, tedy vysvětlit, jak můžeme míru prezence či absence Boha ovlivnit.

---

<sup>136</sup> Viz kap. 2.3.

<sup>137</sup> Srov. *Enneady* II, 9 (33).

<sup>138</sup> Srov. *Enneady* VI, 8 (39), 18, 32-41.

<sup>139</sup> Srov. Proklos, *De malorum subsistentia* 31, 13-21.

<sup>140</sup> Jakkoli není jasné, jakým způsobem je toto působení založeno.

<sup>141</sup> „This exterior force is neither generated nor produced as such by the principles, even though we have to concede that it derives from them. On the contrary, it emerges indirectly, as some sort of collateral damage, by virtue of an “initiative” or of a “movement” which would be that of infinity-otherness itself“, J.-M. Narbonne, *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*, str. 52.

<sup>142</sup> „Evil is nothing else than the fact that God is present in a varying degree in different entities, and the measure in which He is not present in any entity, is the measure of evil in that entity“, P. V. Pistorius, *Plotinus and Neoplatonism: An Introductory Study*, str. 129.

Vysvětlení, které Pistorius podává, je rozhodně zajímavé: nemůžeme ovlivnit to, že jsme spojeni s tělem, ve kterém již Bůh do jisté míry absentuje, tedy nemůžeme se vyhnout určité prvotní míře absence dobra. Toto zlo však ještě není zlem morálním. Tím se stane, pokud je necháme na sebe působit a díky tomu zanedbáme to, čím jsme, a přestaneme vykonávat to, co máme, tedy tuto míru absence nejen nezmenšujeme, ale dokonce zvětšujeme.<sup>143</sup> Pistoriusova látka je tedy příčinou morálního zla v tom smyslu, že nás skrze spojení s tělem staví do pozice, ve které můžeme selhat. To, zda se tak stane či nikoli, je ovšem zcela na nás.

Pokud ovšem společně s většinou interpretů nepřítakáme ani jedné z předchozích možností, tedy pokud chceme udržet, že látka je stvořená duší, docházíme buď k tomu, že je tento akt duše sám zlý, nebo k tomu, že látka zlá není. Obě tyto varianty jsou ovšem v rozporu s Plótínovými vyjádřeními,<sup>144</sup> první z nich navíc posouvá výše zmíněnou aporii jen o úroveň výše.<sup>145</sup> To vedlo některé interprety až k názoru, že Plótínos v otázce původu zla prostě není konsistentní.<sup>146</sup>

Krok směrem k druhé možnosti udělal již Guthrie, když usoudil, že látka sama o sobě a pro sebe je dokonalá, pouze z pohledu libovolné z vyšších hypostazí se jeví jako zlá, neboť postrádá dobro v té míře, v jaké na něm participují ony.<sup>147</sup> Tuto myšlenku rozvíjí i Inge, který rozlišuje dva typy soudů, hodnotový a existenční.<sup>148</sup> V existenčním pojetí, které je principiálně monistické, není látka zlá, je pouze maximální absencí dobra. V tomto smyslu je také součástí Plótínovské hierarchie a následkem emanace Jedna, a naopak, jak

---

<sup>143</sup> Pistorius dává příklad: „Whatever knowledge I gain, I must gain by the painfully slow method of study, by discursive reasoning and by the synthesis of incomplete data. In other words, my act of thought manifests lack due to my association with body. But it is not morally wrong, even though there be a lack. But if, through laziness or some avoidable cause, I should neglect to use what brains I have and so unduly increase my ignorance, which is a heritage of my association with the body, I should be morally guilty, not because my ignorance, but because of my failure to use the imperfect measure of self-determination that is my right“, tamtéž, str. 126.

<sup>144</sup> Viz kap. 2.3.4.

<sup>145</sup> Přesto např. Rist ve své knize (J. M. Rist, *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge: Cambridge University Press 1967, str. 123-124) tuto možnost uvažuje, jakkoli ve své starší práci věnované přímo tomuto tématu (J. M. Rist, *Plotinus on Matter and Evil*) nikoli.

<sup>146</sup> Např. O'Mearu (D. J. O'Meara, *Plotinus: An Introduction to the Enneads*, str. 83 a 86) nebo Armstronga (A. H. Armstrong, *Plótínos*, str. 294-296).

<sup>147</sup> K. S. Guthrie, *The Philosophy of Plotinus: His Life, Times and Philosophy*, str. 43.

<sup>148</sup> W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus: The Gifford Lectures ad St. Andrews*, sv. I, str. 131-134.

formuluje Rist, nakolik je látka viděna takto, je dobrá.<sup>149</sup> Oproti tomu hodnotový soud je primárně dualistický a právě z tohoto hlediska je látka zlem a příčinou zla, neboť je protikladem dobra.<sup>150</sup>

Inge si nicméně správně uvědomuje, že tyto soudy jsou těžko smířitelné, aniž by došlo buď k přitakání dualismu, nebo k redukci zla na pouhý defekt.<sup>151</sup> Vyloučíme-li možnost dualismu, je tedy třeba znovu položit otázku po původu zla. V jakém smyslu je látka, která je zlá pouze v tom abstraktním smyslu, že stojí zcela vespod hierarchie jsoucen, příčinou zla?

Je příčinou zla v tom, domnívá se Schäfer, že obtěžuje individuální duši a nechává ji přijmout úkol, který nelze zvládnout.<sup>152</sup> Duše je dle Schäfera oddaná formativní aktivitě, *difussioni boni*,<sup>153</sup> a proto se snaží vyhovět látce, která chce být zformována. Jelikož však látka postrádá schopnost formy z duše přijmout, jde ze strany duše o chybu, byť velmi chvályhodnou,<sup>154</sup> neboť veškeré takové snažení je marné, a již tato aktivita díky své nutné marnosti způsobuje objektivní, přírodní zla.<sup>155</sup> Pokud pak navíc duše v této chybě setrvává a zabývá se pouhými obrazy a zdánými forem namísto obrácení se k Dobru a žití ve sféře Intelktu, hlouběji se zaplétá a její vnímání dobra se zatemňuje, což je ale již zlo morální.<sup>156</sup> Schäfer tuto situaci přirovnává k situaci člověka, který slyší topící se dítě volající o pomoc a zapomenuv na sebe skočí do vody, aby pomohl, ačkoli není dost silný na to, aby dítě i sebe udržel nad hladinou, a oba málem utonou. Nelze vinit ani dítě, že volá po záchraně, ani pokus zachránce, a přesto je případný výsledek zlý.<sup>157</sup> Zlo tedy u Schäfera vzniká jako

---

<sup>149</sup> J. M. Rist, *Plotinus on Matter and Evil*, str. 162.

<sup>150</sup> Srov. J. M. Rist, *Plotinus on Matter and Evil*, str. 158-159.

<sup>151</sup> W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus: The Gifford Lectures ad St. Andrews*, sv. I, str. 133-134.

<sup>152</sup> Ch. Schäfer, *Matter in Plotinus' Normative Ontology*, str. 279.

<sup>153</sup> Tamtéž, str. 274

<sup>154</sup> Tamtéž, str. 279.

<sup>155</sup> Tamtéž, str. 282.

<sup>156</sup> Tamtéž.

<sup>157</sup> Tamtéž.

neúspěšné setkání duše a látky,<sup>158</sup> a to kvůli špatnému modu tohoto setkání.<sup>159</sup> Špatnému přitom nikoli nutně, individuální duše má v principu možnost se zlu vyhnout: příkladem dobrého projikování forem do látky je duše světa či „viditelní bohové“.<sup>160</sup>

Bohužel toto pojetí, jakkoli nelze pominout jeho vnitřní krásu, na naši výše položenou otázku příliš neodpovídá, ba spíše vrší otázky další. Pokud má individuální duše možnost se zlům vyhnout, co způsobuje, že tak alespoň některá trvale nečiní? A domnívá se Schäfer, že by nebylo zlem, pokud by zachránce po zvážení svých možností prostě šel dále a dítě se nesnažil zachránit? Pokud je formování „přirozenou tendencí duše“, jak tvrdí,<sup>161</sup> jednala by přece duše, která by odmítla onen marný úkol, proti své přirozenosti. Nebo máme pochopit obrácení se k Dobru a žití ve sféře Intelktu jako totožné s oním „správným modem setkání duše s látkou“? Snad by se dalo říct, že onen správný modus je popsán ve spise *O sestupu duše do těl*, kde Plótínos tvrdí, že kdyby duše z těla po vstupu okamžitě unikla, neseznala by žádné újmy.<sup>162</sup> Ale jak to, že „viditelní bohové“ a duše světa jsou v onom správném modu setkání s látkou trvale? A jak je založeno ono „obtěžování“ duše látkou, pokud je látka zcela pasivní?

Jakýmsi úkrokem stranou proti již rozvrženým možnostem je postupně se vyvíjející pojetí O'Brienovo.<sup>163</sup> Ten sice ještě ve svém článku z roku 1971 víceméně přitakává pojetí, že Plótínos má s aporií vzniku látky jako zlé problém a v souladu s Ingeho existenčním soudem naznačuje, že látka je zlá prostě proto, že je za zlo považována naprostá absence dobra.<sup>164</sup> Ve svých pozdějších člancích však již rozvíjí interpretaci zcela jinou, založenou na tvrzení, že Proklova aporie není platná, neboť látka má zcela jiný typ vzniku než duše i

---

<sup>158</sup> Tamtéž, str. 289.

<sup>159</sup> „Only when soul comes upon it in a certain wrong way which does not have to be wrong but can be wrong, evils come into world“, tamtéž, str. 292.

<sup>160</sup> Tamtéž, str. 277-278.

<sup>161</sup> „Natural tendency of the ‘transmission’ of forms“, tamtéž, str. 276.

<sup>162</sup> *Enneady* IV, 8 (6), 5, 24-33.

<sup>163</sup> Toto pojetí opět přebírá Opsomer (J. Opsomer, *Proclus vs Plotinus on Matter (De mal. Subs. 30-7)*, str. 157-158).

<sup>164</sup> D. O'Brien, *Plotinus on Evil: A study of matter and the soul in Plotinus' conception on human evil*, str. 145-146.

Intelekt.<sup>165</sup> O'Brienova parciální duše netvoří z přebytku, ale ze svého nedostatku, a její výtvor je bez života.<sup>166</sup> Tento zcela jiný druh tvorby mu umožňuje hájit jak to, že látka je ontologicky závislá na dřívějších hypostazích, tak to, že je zlá. Látka totiž dle O'Briena není zlá proto, že by ji duše takovou chtěla, ale proto, že ji tvořila ze svého nedostatku, a tím vytvořila nedostatek naprostý, nutně identifikovaný s privací, protikladem k substanci, a tedy se zlem.<sup>167</sup>

Přesvědčivost tvrzení, že duše tvoří zlo a přesto v sobě žádné zlo nemá, záleží také na tom, jak přesvědčivě dokážeme vysvětlit vznik morálního zla. To dělá O'Brien tak, že zlo v duši vzniká, když se zároveň naplní dvě podmínky: jednak musí být v duši přítomná „přílišná horlivost v péči o tělo“<sup>168</sup> a jednak musí být přítomna látka. Pokud není duše příliš horlivá, nebo není přítomna látka, ke zlu nedochází.<sup>169</sup> Tím se vysvětluje, proč bez látky zlo není a proč společenství s látkou nemusí vždy znamenat zlo. Přílišná horlivost sama je přitom také podmíněna existencí látky, neboť jde o přílišnou horlivost v jinak přirozené a věčné snaze o iluminaci látky, tedy o její pokrývání formami,<sup>170</sup> která by přirozeně nebyla třeba, kdyby parciální duše před tím látku nestvořila.<sup>171</sup>

Vidíme, že přes zcela jiné formulace a patrně i intence jsou pojetí Schäferovo a O'Brienovo strukturálně velmi podobná. Pokud by O'Brien ustoupil ze svého tvrzení, že látka je zlá,<sup>172</sup>

---

<sup>165</sup> Ačkoli ve svém článku z roku 2012 (D. O'Brien, *Plotinus on the Making of Matter, Part III: The Essential Background*, str. 27-80) se opět vyjadřuje méně vyhraněně (viz str. 74).

<sup>166</sup> D. O'Brien, *Plotinus on matter and evil*, str. 183.

<sup>167</sup> „The product of a partial soul is evil, not because the soul has willed it to be so, but because the soul's own increasing lack of definition produces what is utterly lacking in definition, and because what is utterly lacking in definition cannot fail to be identified with privation, cannot fail to be the contrary of substance, and therefore cannot fail to be evil“, D. O'Brien, *Plotinus on matter and evil*, str. 190.

<sup>168</sup> „Extensive eagerness in their care for the body“, D. O'Brien, *Plotinus on matter and evil*, str. 186. Tuto přílišnou snahu Opsomer ztotožňuje se slabostí (*ἀσθένεια*) duše (J. Opsomer, *Proclus vs Plotinus on Matter (De mal. Subs. 30-7)*, str. 157).

<sup>169</sup> „It is only the conjunction of the soul's own excessive eagerness and of the presence of matter that will prove to be sufficient cause of evil in the soul“, D. O'Brien, *Plotinus on matter and evil*, str. 186.

<sup>170</sup> Tamtéž, str. 188-189.

<sup>171</sup> „The necessity which has brought matter into existence (we are intended to conclude) will not only continue for evermore; that same necessity will also require matter to be forever covered by form“, tamtéž, str. 188.

<sup>172</sup> Tím ostatně vznik zla nevysvětluje o nic víc, než jiní interpreti rozdělením existenčního a hodnotového soudu.

dala by se jeho „přílišná horlivost v péči o tělo“ interpretovat právě jako Schäferův jinak poněkud tajemný „špatný modus setkání s látkou“ a Schäferova „marná snaha“ by se vysvětlila jako prostě přirozená – a dobrá – aktivita duše, čímž by se celý problematický koncept „obtěžování látkou“ stal zbytečným.

Na druhou stranu ani O'Brienovo řešení není zcela bez nedostatků: ani v jeho pojetí není dostatečně vysvětleno, jak vzniká ona „přílišná horlivost“. Nutnou podmínkou je látka, co je však podmínkou dostačující? Přitakali by Schäfer i O'Brien návrhu Pistoriusovu, že je tato horlivost zcela na nás? Patrně by mohli, neboť díky nutnosti souběhu dvou příčin není horlivost jako taková zlá, tedy nehrozí, že by v duši existovala zlá vůle.<sup>173</sup> Nikde na to ovšem explicitně neodpovídají.

### 3.3.3. Látka jako substrát či zrcadlo forem

Přirozeně nejdůležitější funkcí látky je ta, kterou má při konstituci smyslového světa. Plótínos ve zjevné snaze o syntézu peripatetismu a platonismu přitakává rozvrhu, ve kterém u čehokoli, co je, lze rozlišit látkový a formální princip. U Intelktu, jak jsme viděli,<sup>174</sup> roli tohoto látkového principu plní látka inteligibilní, která je Růzností v platónském smyslu nejvyšších rodů. V případě světa smyslového Plótínos sice umožňuje, aby funkci látky pro určitou formu plnila i forma jiná, nicméně aby nedošlo k nekonečnému regresu, je nutné, aby existovala alespoň jedna forma, která již má za látku něco jiného než formu, a tím je látka tak, jak o ní pojednáváme, tedy od forem rozdílná entita Plótínovy ontologie. Totéž Plótínos formuluje i opačně: bez látky by vše bylo pouze formami a nijak by se nelišilo od bytí vyšších hypostazí.<sup>175</sup> V obou případech je tedy pro něj látka nutnou podmínkou vzniku smyslového světa, neboť ona je tím, co přijetím umožňuje formám v duši realizovat svou aktivitu.

Pravděpodobně právě kvůli již zmíněné Plótínově snaze o syntézu mají pojednání této funkce látky u novodobých interpretů dva aspekty: první komparuje Plótínův přístup s Aristotelem v tom, jakým způsobem formy tvoří substance, jak pojmut ostatní kategorie

---

<sup>173</sup> Srov. D. O'Brien, *Plotinus on matter and evil*, str. 186; Ch. Schäfer, *Matter in Plotinus' Normative Ontology*, str. 282.

<sup>174</sup> Viz kap. 2.1.1.

<sup>175</sup> Srov. *Enneady* II, 4 (12), 12, 1-6, či *Enneady* III, 6 (26), 14, 1-3.



či pohyb, druhá spíše ukazuje, jak tento přístup rozvíjí Platónovo pojetí participace, tedy jakým způsobem látka formy přijímá.

Pojmout řádně „peripatetické“ pojednání Plótinovy látky, vycházející především ze třetí části pojednání *O druzích jsoucen*,<sup>176</sup> jde daleko za rámec této práce. Poznamenejme proto jen tolik, že z tohoto hlediska je látka víceméně nepotřebná, neboť, jak formuluje Michael F. Wagner,<sup>177</sup> k reálné existenci hylemorfického kompozita ani k vysvětlení jednotlivin nepřináší nic,<sup>178</sup> jen zdůrazňuje fakt, že jde o jednotlivinu.<sup>179</sup>

Pokud jde o přesnější rozvinutí toho, jak látka přijímá formy, velká část interpretů se omezuje na tvrzení, že duše látku osvětluje a na citaci obrazu připodobňujícího látku k zrcadlu.<sup>180</sup> V rámci mi dostupných zdrojů se tématem více zabývají jen Frédéric Fauquier<sup>181</sup> a ve svém vyčerpávajícím komentáři k *Enneadám* přirozeně i Paul Kalligas.<sup>182</sup>

Kalligas chápe látku především jako potencialitu všeho.<sup>183</sup> Ta přijímá působení forem, které ve své nevyčerpatelné síle do ní svou sekundární aktivitou vysílají své obrazy.<sup>184</sup> Tyto v ní pak touží po substanciaci a proto v látce „aktivují“ příslušné potenciality, kterými

---

<sup>176</sup> *Enneady* VI, 3 (44).

<sup>177</sup> M. F. Wagner, *Plotinus on the nature of physical reality*, In: L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge: Cambridge University Press 1999<sup>2</sup>, str. 130-170.

<sup>178</sup> „In Plotinus’s system, the matter referred to in the notion of the form-matter composite (viz., its substrate) does not contribute to a composite’s real existence since it is as such nothing; or, rather, it is not anything other than or apart from the physical substance itself“, M. F. Wagner, *Plotinus on the nature of physical reality*, str. 134.

<sup>179</sup> „Moreover, in these terms again, this notion of matter contributes nothing towards explicating the particular itself, since the notion of form already fully explicates its being nothing other than a particular of a certain sort (i.e., of just the sort which it is), but merely highlights the fact that we may ascribe this to nothing other than particular itself“, tamtéž, str. 135.

<sup>180</sup> Viz kap. 2.2.2.

<sup>181</sup> F. Fauquier, *La matière comme miroir: pertinence et limites d’une image selon Plotin et Proclus*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 1, 2003, str. 65-87.

<sup>182</sup> P. Kalligas, *The Enneads of Plotinus: A commentary vol. I*, přel. E. K. Fowden – N. Pilavachi, Princeton – Oxford: Princeton University Press 2014.

<sup>183</sup> P. Kalligas, *The Enneads of Plotinus: A commentary vol. I*, str. 572, komentář k *Enneady* III, 6 (26), 17, 1-11.

<sup>184</sup> „The inexhaustible dynamism of the Form causes its (secondary) activity to radiate outward and to come into contact with the absolute indefiniteness of matter“, tamtéž, str. 574, komentář k *Enneady* III, 6 (26), 18, 1-23.

by se připodobnily svému vzoru.<sup>185</sup> Tím se aktualizují, ale nikoli jakožto formy, nýbrž jen jako představy smyslových věcí.<sup>186</sup> Sama látka, která je ve svém bytí opakem formy, je však nemůže přijmout a být jimi uspořádána,<sup>187</sup> takže zůstává ve své čiré potencialitě a pouze je zrcadlí.

Metaforu zrcadla zevrubně rozvíjí Fauquier. Především si všímá toho, že tento obraz je u Plótina užit vícekrát jako příklad ontologického sestupu: duše je zrcadlením Intelktu<sup>188</sup> a diskursivní myšlení duše zrcadlením jejích intelektivních aktů.<sup>189</sup> V případě látky je tentýž obraz opakován: zrcadlem je látka, světlem pak aktivita duše.<sup>190</sup> Daná metafora je, tvrdí Fauquier, adekvátní v tom smyslu, že zrcadlo se při osvětlení nijak nemění<sup>191</sup> a odražené světlo vytváří zdání, že je samo zdrojem světla.<sup>192</sup> Za podstatné vlastnosti metaforu pak považuje nejen schopnost zrcadla vytvářet obrazy, ale i vůbec schopnost být osvětleno.<sup>193</sup> Zároveň upozorňuje, že látka jako zrcadlo je také principem rozptylu, rozdělení duše do těl. K rozptylu dochází skrze svádivost obrazu – duše se v zrcadle snaží uchopit svůj odraz,

---

<sup>185</sup> „In their aspiration to imitate some individual Form, somehow “extend” (*ekteinein*) or activate the corresponding possibilities of matter“, tamtéž, str. 572, komentář k *Enneady* III, 6 (26), 17, 1-11.

<sup>186</sup> „Which in turn brings about the apparition “in actuality” (*energeiai*) of perceptible shapes upon the substrate of matter“, tamtéž, str. 332, komentář k *Enneady* II, 5 (25), 2, 26-35.

<sup>187</sup> Tamtéž, str. 329.

<sup>188</sup> F. Fauquier, *La matière comme miroir: pertinence et limites d'une image selon Plotin et Proclus*, str. 77 s odkazem na *Enneady* I, 4 (46), 10.

<sup>189</sup> Tamtéž, s odkazem na *Enneady* IV, 3 (27), 30.

<sup>190</sup> „Comme Armstrong l’a remarqué, même si l’arrière-fond est aristotélicien, la lumière est mise en parallèle avec la vie comprise comme activité incorporelle de l’âme; l’incorporéité de la lumière justifie chez Plotin son usage symbolique lorsqu’il évoque son activité spirituelle“, tamtéž, str. 78-79, s odkazem na Armstrongovu poznámku (Plotinus, *Ennead IV*, vyd. a přel. A. H. Armstrong, Cambridge MA – London: Harvard University Press 1984, str. 308-309, pozn. 1).

<sup>191</sup> Tamtéž, str. 79.

<sup>192</sup> „L’image est pertinente dans la mesure où le miroir arrête le rayonnement lumineux et le renvoie donnant l’illusion qu’il est la source de la lumière“, tamtéž, str. 77.

<sup>193</sup> „L’âme est ainsi le miroir de l’intelligence car elle accueille comme un reflet l’activité de l’intelligence qui l’illumine; le trouble du miroir trouble l’image de l’activité de l’intelligence même si l’intelligence demeure. Le miroir illustre donc aussi la capacité d’être illuminé“, tamtéž.

tak jako Dionýsos nebo Narcis.<sup>194</sup> Ovšem látka je temná, tedy i obraz je temný, což je příčinou jejího sestupu.<sup>195</sup>

Metafora zrcadla tedy poměrně jasně vysvětluje, jakým způsobem funguje plótínovská látka jako platónská „příjemkyně“. Přesto zůstává mnoho otázek nejasných. Především není jasné, v jakém smyslu je zrcadlo látky „temné“. Patrně by bylo třeba Fauquierovo vyjádření opravit v tom smyslu, že látka není temná jako zrcadlo, které je začerněné či nekvalitní, ale je temná, protože je osvětlena světlem, které už samo je dvojím odrazem čistého světla. Jedna, tedy temná je už aktivita duše.<sup>196</sup> A dále: jestliže bychom měli s Fauquierem považovat zrcadlení v látce čistě za obraz ontologického sestupu, stejný jako v případě duše a Intelktu, proč se vůbec duše obrací k tomuto obrazu a jakou svou mohutností? Intelkt zůstává v sobě a k duši se neobrací. Pokud je ale duše obrazem Intelktu, obrazem čeho je tedy toto její obrácení se k svému odrazu?

A je vůbec možné, aby tyto obrazy přijímala a tyto v ní způsobily rozdělení do těl? Pokud totiž obrazy nejsou s duší sourodé, jak by je duše mohla obsáhnout? A pokud s ní sourodé jsou, buď jsou takové, jaké je vyslala, a pak nemohou být důvodem pro rozdělení, neboť je vyslala jako nerozdělená. Nebo jsou jiné, jaksi „kontaminované látkou“, jak se domnívá Eyjólfur K. Emilsson.<sup>197</sup> Pak se lze ale opětovně ptát, zda to, čím jsou jiné, je sourodé či nikoli, a v tomto případě již patrně nelze mít za to, že sourodé, neboť jinak by ona „kontaminace“ nebyla kontaminací, nýbrž něčím duši vlastní, a látka by vůbec nebyla třeba. Ale pokud nesourodé a přesto je nějak přijímá a tím se sama sobě zcizuje, není duše vůči látce v tomto ohledu nepřipustně pasivní?

Naproti tomu Kalligasův popis patrně lze v tomto konkrétním ohledu interpretovat konsistentně. Nakolik si lze udělat ucelený obrázek, odraz látkou u něj neznamená nic než

---

<sup>194</sup> „S’il est possibilité d’illumination, le miroir est aussi principe de la dispersion, qu’il s’agisse du miroir de Dionysos, de Narcisse et de son image, le miroir est le principe de diffraction de l’âme indivisible dans les corps. Ce principe de dispersion est séducteur ; il cherche à capter les formes qui se reflètent en lui“, tamtéž, str. 78.

<sup>195</sup> „Cette réception est aussi obscurcissement; la matière est ombre. Le miroir de la matière est un miroir ténébreux qui ne renvoie pas la lumière dans la pureté qu’elle reçoit – c’est pourquoi elle est cause du devenir“, tamtéž, str. 79.

<sup>196</sup> Srov. kap. 2.2.4.

<sup>197</sup> E. K. Emilsson, *Plotinus on Sense-perception: A philosophical study*, Cambridge: Cambridge University Press 1988, str. 17.

právě snahu vyslaných obrazů forem po substanciaci. Těm se daří aktualizovat se v podobě představ senzibilií a jako takové se stávají obsahy duše. Představy lze chápat jako duši – či alespoň její části – vlastní, neboť jak odkazuje i Fauquier,<sup>198</sup> duše skrze představy diskursivně uchopuje i podněty z Intelktu. Co je však zdrojem představ vzniklých odrazem od látky? Pokud bychom řekli, že Intelkt bez prostředkování duší, vznikl by obdobný problém jako u Fauquiera, neboť by nebylo, čím by se lišily od představ vzniklých uchopením podnětů Intelktu přímo v duši, případně bychom opět stáli v nesnázích, jakého typu je ona látková „kontaminace“. Pokud je jím ovšem duše, a to ve své druhé, produktivní aktivitě, přicházející představy jsou duši sice jakožto představy sourodé, nejsou však následkem její vlastní aktivity, kterou je vztahování se k Intelktu, a bez látky by nevznikly.

### 3.3.4. Látka jako rozlehlost v extenzi

Jestliže jsme v předchozím oddílu formulovali nutnost existence jakési první formy či prvních forem, které již mají za podklad přímo látku, lze se ptát, jaká forma či formy to jsou. Na tuto otázku Plóťínos nedává jednoznačnou odpověď, spíše se zdá, že se hierarchizaci forem brání<sup>199</sup> a ve vnímání ji vyloženě popírá.<sup>200</sup> Pokud na otázce přesto trváme, jednou se zdá, že Plóťínos přitakává vidění, že takovými prvními formami jsou živly (*στοιχεῖα*),<sup>201</sup> jindy ale nabízí, že pokud taková forma vůbec je, snad je jí forma veškerenstva (*τὸ τοῦ παντὸς εἶδος*).<sup>202</sup> Nejlepším kandidátem je ale rozlehlost (*μέγεθος*), resp. velikost (*τὸ μέγα*).<sup>203</sup> O objemu (*ὄγκος*), který je – či jeho zdání je – jejím projevem, Plóťínos říká, že jeho přijetí je jakoby první,<sup>204</sup> a i na jiných místech se zdá, že role této

<sup>198</sup> *Enneady* IV, 3 (27), 30.

<sup>199</sup> Srov. J. M. Rist, *Plotinus: The Road to Reality*, str. 107-109. Naproti tomu srov. É. Bréhier, *The Philosophy of Plotinus*, str. 175.

<sup>200</sup> Srov. M. F. Wagner, *Plotinus on nature of physical reality*, str. 131, s odkazem na *Enneady* VI, 3 (44), 8, 20 a dále.

<sup>201</sup> Srov. např. *Enneady* VI, 3 (44), 8.

<sup>202</sup> Srov. *Enneady* III, 6 (26), 18, 42-43.

<sup>203</sup> „As coming-to-be relates by way of forming-principles to the authentic order of real causes as well, extension or place seems the most primal of all qualities“, M. F. Wagner, *Plotinus on nature of physical reality*, str. 165-166.

<sup>204</sup> Srov. *Enneady* II, 4 (12), 11, 27 a dále.

formy je v konstituci smyslového světa klíčová: viděli jsme, že má-li něco rozlehlost, je to znakem toho, že nejde o čistou látku,<sup>205</sup> a naopak, že rozlehlost přichází s vnímatelnou věcí vždy.<sup>206</sup> Rozlehlost má také význačnou pozici v tom, že je to právě jejím přičiněním, že se sama o sobě nemateriální a nerozlehlá látka zdá být rozprostraněnou.

A naopak, je to právě vstupem rozlehlosti do látky, že se smyslová jsoucná jeví jako objemná a velká. Idea kvantity či rozlehlosti sama o sobě však není u Plótína selfpredikabilní: rozlehlost jakožto forma není rozlehlá.<sup>207</sup> Pokud formy uchopuje duše, uchopuje je všechny pohromadě,<sup>208</sup> teprve v látce rozlehlost jaksi extenduje a v tomto smyslu je látka příčinou prostorovosti smyslového světa.

Jak přesně k tomuto „přijmutí v extenzi“ dochází, není jasné. V přehledových dílech moderních interpretů je tento problém buď zcela opomíjen, nebo je s odkazem na spis *O dvojí látce*<sup>209</sup> pouze konstatováno, že jde o vlastnost látkového přijetí.<sup>210</sup> Kalligas, který je k uchopení tématu nucen svým projektem vyčerpávajícího komentáře, interpretuje, že látka kontrahuje či roztahuje se dle formy<sup>211</sup> a že vyslaný obraz formy<sup>212</sup> si při své připodobňující se aktivitě pro sebe zabere určitou část látky.<sup>213</sup> Takové pojetí ovšem znamená vnesení pojmů rozměru či částí do látky, a tedy zrušení její naprosté netělesnosti a nerozlehlosti. Kalligas si tuto nekonsistenci pravděpodobně uvědomuje, a proto upozorňuje, že daný popis je třeba chápat spíše jako popis fenomenální, nikoli kauzální, a

---

<sup>205</sup> Srov. *Enneady* II, 4 (12), 6, 14-19. Viz také kap. 2.1.2.

<sup>206</sup> Srov. *Enneady* III, 6 (26), 17, 15-16.

<sup>207</sup> Na rozdíl třeba od ideje pravdy, srov. J. M. Rist, *Plotinus: The Road to Reality*, str. 61.

<sup>208</sup> Srov. *Enneady* III, 6 (26), 18, 24-28.

<sup>209</sup> Srov. *Enneady* II, 4 (12), 11, 17-19.

<sup>210</sup> Srov. M. F. Wagner, *Plotinus on nature of physical reality*, str. 165-166.

<sup>211</sup> „Yet there is no limit to the capacity of matter to be extended or contracted, in order to admit some Form“, P. Kalligas, *The Enneads of Plotinus: A commentary vol. I*, str. 319, komentář k *Enneady* II, 4 (12), 11, 13-19.

<sup>212</sup> Viz kap. 3.3.3.

<sup>213</sup> „There is produced an image of the Great, which in its aspiring toward its model sweeps along the corresponding portion of matter, giving it apparent greatness of volume“, P. Kalligas, *The Enneads of Plotinus: A commentary vol. I*, str. 574, komentář k *Enneady* III, 6 (26), 18, 1-23.

usuzuje, že pro kauzální uchopení je do obrazu třeba přidat kosmologickou aktivitu (celé) duše.<sup>214</sup>

Že jde o neuspokojivě vyřešený problém, naznačuje i Luc Brisson,<sup>215</sup> když říká, že není jasné – ba označuje to za paradoxní –, proč tělo, složené z netělesné formy a netělesné látky, není také samo netělesné.<sup>216</sup> Dokonce se zdá, že s Plótínovou teorií nerozlehlé látky není zcela srozuměn a považuje ji – obdobně jako Kalligas – za užitečnou pro uchopení fenomenality, ovšem za problematickou v případě celku světa. U toho je dle Brissona<sup>217</sup> nutné, aby obsahoval pouze určité množství látky,<sup>218</sup> neboť jinak hrozí, že bude celek světa náchylný ke změně své velikosti v čase.<sup>219</sup> Již samotné formulace „množství látky“ a „změna velikosti“ naznačují, že v tomto případě Brisson uchopuje látku jako entitu, které již náleží jakási kvantita.

---

<sup>214</sup> P. Kalligas, *The Enneads of Plotinus: A commentary vol. I*, str. 563, komentář k *Enneady* III, 6 (26), 11, 1-8.

<sup>215</sup> L. Brisson, *Between Matter and Body Mass (ὄγκος) in the Sentences of Porphyry*, přel. M. Chase, in: *The International Journal of the Platonic Tradition* 4, 2010, str. 36-53.

<sup>216</sup> „For by stripping matter of all qualities, and in particular of size, Plotinus falls into many paradoxes, as we have said. Matter becomes an incorporeal, and we can no longer see clearly why the body, which is made up of two incorporeals, form and matter, should not be incorporeal as well“, L. Brisson, *Between Matter and Body Mass (ὄγκος) in the Sentences of Porphyry*, str. 53.

<sup>217</sup> Resp. dle jeho interpretace pasáže *Enneady* II, 1 (40), 3, 5-9. Viz L. Brisson, *Between Matter and Body Mass (ὄγκος) in the Sentences of Porphyry*, str. 52.

<sup>218</sup> „It is effective as for as sensible things are concerned, but becomes debatable when it comes to the body of the world, which must, in all necessity, contain only a determinate amount of matter“, tamtéž.

<sup>219</sup> „And a supplementary difficulty arises if one does not attribute a determinate size to matter right from the start: the sensible world is liable to increase or diminish in the course of time“, tamtéž, str. 53. K diskusi tohoto problému srov. kap. 2.2.3 s pozn. 149.

## 4. Pomocná zkoumání

Aby bylo možné vystavět vlastní interpretaci látky smyslového světa, je vhodné pokusit se nejdříve ujasnit některé související pojmy Plótínovy metafyziky. Předně by bylo vhodné zodpovědět, co přesně *na* či *v* Intelaktu je inteligibilní látka. Jedním z Plótínových hlavních argumentů pro její postulaci je totiž to, že jelikož pozorujeme látku smyslového světa a smyslový svět je obrazem Intelaktu, musí existovat i nějaký její inteligibilní vzor.<sup>1</sup> Jasnějším uchopením inteligibilní látky tudíž získáme důležitou nápovědu jak uchopit i látku smyslového světa, neboť vztah vzoru a obrazu není libovolný a lze usuzovat jak z obrazu na charakter vzoru,<sup>2</sup> tak i naopak ze vzoru na charakter obrazu.<sup>3</sup>

Obdobně důležité je pokusit se přesněji rozlišit, co a v jakých situacích Plótínos označuje slovem „duše“, neboť je to právě duše, která látku buď přímo tvoří, nebo s ní alespoň vchází v kontakt. V textu *Ennead* je toto slovo používáno velice široce:<sup>4</sup> duše je někdy něčím božským,<sup>5</sup> jindy ale i něčím, co je kvůli svému společenství s těly rozdělené<sup>6</sup> a dosahuje až po úroveň živlů.<sup>7</sup> Občas se zdá, že můžeme mluvit i o duši v Intelaktu,<sup>8</sup> jindy zase o duši zlé či zcela upadlé.<sup>9</sup>

Jak jsme viděli, právě tento úpadek a rozdělení Plótínos spojuje s látkou.<sup>10</sup> Pro konsistentní interpretaci pojmu látky je proto klíčové vyjasnit, v jakém smyslu je upadlá duše duší, resp. obecněji, jaký je ontologický status výše představené širší výpovědi.

---

<sup>1</sup> Viz kap. 2.1.1.

<sup>2</sup> Srov. např. *Enneady* V, 1 (10), 7, 1-4 či *Enneady* VI, 7 (38), 14.

<sup>3</sup> Srov. např. *Enneady* 6, 4 (22), 9-10, *Enneady* III, 6 (26), 18 či *Enneady* I, 2 (19).

<sup>4</sup> Pro celkové rozpětí viz J. H. Sleeman – G. Pollet (vyd.), *Lexicon Plotinianum*, Leiden – Leuven: Brill – Leuven University Press 1980, str. 1126-1156.

<sup>5</sup> Srov. *Enneady* I, 8 (51), 2, 23-32 či *Enneady* VI, 7 (38), 42.

<sup>6</sup> Srov. *Enneady* III, 9 (13), 3 či *Enneady* I, 8 (51), 15.

<sup>7</sup> Srov. *Enneady* VI, 7 (38), 11-12.

<sup>8</sup> Srov. *Enneady* IV, 8 (6), 7 či *Enneady* IV, 4 (28), 2.

<sup>9</sup> Srov. *Enneady* I, 8 (51), 4 či *Enneady* II, 3 (52), 17.

<sup>10</sup> Viz kap. 2.3.

## 4.1. Inteligibilní látka

Když se Plótinos snaží uchopit, co inteligibilní látka je, využívá k tomu popisu ontogeneze Intelktu. Z neomezené moci či trvání Jedna vycházejí prvotní různost a pohyb, které jsou nevymezené a vytvářejí hloubku temnoty – inteligibilní látku. Následně se otáčejí ke svému zdroji v Jednu a přijímají od něj vymezení a světlo. Tím se inteligibilní látka stává zcela osvětlenou a vymezenou: ustavuje se Intelkt.<sup>11</sup>

Čím však tedy inteligibilní látka je? V Intelktu po jeho ustavení není nic nevymezeného.<sup>12</sup> Pokud je však dle Plótína látka temnotou hloubky,<sup>13</sup> po ustavení Intelktu zaniká, neboť na rozdíl od látky smyslového světa<sup>14</sup> přijímá osvětlení, které ji vymezuje, a získává intelektivní život.<sup>15</sup> Avšak Intelkt je vždy již ustaven, neboť jeho ustavení neprobíhá v čase.<sup>16</sup> Z toho však plyne, že inteligibilní látka neexistuje a nikdy neexistovala.

Leda by ustavení Intelktu předcházela v logickém smyslu. Ani toto uchopení ovšem není konsistentně myslitelné: vycházení (jehož výrazem je inteligibilní látka) a obrat se podmiňují vzájemně. Je triviální, že kdyby nic nevyšlo, nebylo by, co by se mohlo obrátit. Jelikož však v Plótínově pojetí splývá bytí s náhledem, tedy s již ustaveným Intelktem,<sup>17</sup> platí u něj i opačně, že kdyby nedošlo k obratu, nebylo by to, co by z Jedna vycházelo, ničím.<sup>18</sup> Navíc, kdyby vycházení logicky předcházelo návratu, museli bychom udat princip tohoto návratu. Pokud by jím bylo vycházení samo, nebyl by Intelkt druhý, ale až třetí, což Plótinos popírá.<sup>19</sup> Pokud by však jím bylo Jedno, nutně bychom v něm museli

---

<sup>11</sup> Srov. kap. 2.1.1.

<sup>12</sup> Srov. např. *Enneady* VI, 7 (38), 17.

<sup>13</sup> *Enneady* II, 4 (12), 5, 6-8.

<sup>14</sup> Srov. kap. 2.2.1.

<sup>15</sup> *Enneady* II, 4 (12), 5, 15-16.

<sup>16</sup> Viz např. *Enneady* V, 1 (10), 6.

<sup>17</sup> Srov. např. *Enneady* V, 1 (10), 8, 14-22.

<sup>18</sup> Srov. *Enneady* V, 3 (49), 15, 12-14 (k problematice překladu tohoto místa viz Plótinos, *O sebepoznání*, přel. L. Karfíková, Praha: OIKOYMENH 2014, str. 124, pozn. 137). Hlavní ideou tohoto ne zcela zřejmého tvrzení je fakt, že pokud něčemu přisuzujeme nějaký typ bytí, musí to již být něčím, tedy vymezené, a vymezení je dáno obratem k vyššímu. I látku smyslového světa „zachraňuje“ (σώζει) od nebytí to, že se v ní odrážejí formy (srov. *Enneady* II, 4 (12), 16, 10-12).

<sup>19</sup> *Enneady* V, 1 (10), 6, 23-25.



předpokládat nějakou mnohost.<sup>20</sup> Vycházení tedy návratu logicky nepředchází, spíše můžeme dovodit, že z Jedna vychází přímo pohyb návratu,<sup>21</sup> tj. přímo Intelekt.<sup>22</sup>

To však nutně neznamená, že by „inteligibilní látka“ bylo prázdné označení. Na Intelaktu lze totiž díky jeho mnohosti rozlišit různé strukturní momenty: lze mluvit o vzorech ctností v Intelaktu,<sup>23</sup> lze mluvit o jeho životě<sup>24</sup> či soběstačnosti.<sup>25</sup> Pokud by bylo tedy možno interpretovat popis zrodu Intelaktu jako jeho strukturní, nikoli ontogenetický popis, inteligibilní látka by byla právě tím, co na Intelaktu odpovídá jeho vycházení z Jedna.

Jak ale poznamenává Lenka Karfíková,<sup>26</sup> Intelekt je stále závislý na Jednu, touží po něm a tato touha není naplněna.<sup>27</sup> V tomto ohledu tedy neplatí, že by strukturní momenty či fáze, které Plótinos rozeznává při ontogenezi Intelaktu, po jeho ustavení zcela zmizely a byly mu cizí. Spíše tvoří nečasovou dynamiku, život Intelaktu. Neomezený či nekonečný život, který dle Filipa Karfíka spadá vjedno s inteligibilní látkou,<sup>28</sup> se svým obratem mění na život vymezený.<sup>29</sup> Přesto však se zdá, že v něm můžeme stále rozeznat oba momenty, prohodičský i epistrofický. Ty můžeme ztotožnit s tím, co Karfík popisuje jako „věčné (nečasové, simultánní) převádění různosti na totožnost a rozvádění totožnosti v různost“.<sup>30</sup>

---

<sup>20</sup> Srov. *Enneady* V, 3 (49), 12.

<sup>21</sup> Srov. *Enneady* V, 3 (49), 11.

<sup>22</sup> *Enneady* V, 3 (49), 12, 39-41.

<sup>23</sup> *Enneady* I, 2 (19), 7, 3-6.

<sup>24</sup> *Enneady* III, 7 (45), 3, 11-27.

<sup>25</sup> *Enneady* V, 3 (49), 17, 10-13.

<sup>26</sup> L. Karfíková, *Zda to, co samo sebe nahlíží, musí být mnohotvárné*, in: Plótinos, *O sebepoznání*, Praha: OIKOYMENH 2014, str. 7-59.

<sup>27</sup> Tamtéž, str. 45-46. Karfíková připouští, že Intelekt snad může Jedno spatřit, nicméně nikoli ve své vlastní přirozenosti. K tomu viz také A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus: An Analytical and Historical Study*, Cambridge: Cambridge University Press 1940, str. 69-70, a F. Karfík, *Plótínova metafyzika svobody*, Praha: OIKOYMENH 2002, str. 162-164 s odkazy tam uvedenými.

<sup>28</sup> „Intelekt, který vychází z Dobra jako nezformovaná inteligibilní látka“, F. Karfík, *Plótínova metafyzika svobody*, str. 53, a dále „Z hlediska své nadčasové geneze je [hypostaze Intelaktu] jakožto vycházení ze svého počátku (Dobra/Jedna) původně nekonečným životem...“, tamtéž, str. 123, pozn. 38. Obě tyto pasáže propojuje sám Karfík ve své knize *Duše a svět*, když pojednává právě inteligibilní látku u Plótína (F. Karfík, *Duše a svět*, Praha: OIKOYMENH 2007, str. 211, pozn. 22).

<sup>29</sup> Srov. *Enneady* VI, 7 (38), 17.

<sup>30</sup> F. Karfík, *Plótínova metafyzika svobody*, str. 123, pozn. 38.

Poznamenejme, že i proto lze nakonec vycházení i návrat myslet, že jsou stále v Intelktu nějak přítomny.

Inteligibilní látka je tedy Intelkt uchopený jako vycházející. Jestliže Plótínos říká, že po osvětlení získává intelektivní život, je třeba položit důraz na slovo „intelektivní“. Sama je totiž životem, byť neomezeným. I v ustaveném Intelktu ji však lze identifikovat jako expanzivní, neomezený,<sup>31</sup> rozrůžňující aspekt jeho života.

Z výše uvedeného je také zřejmé, proč inteligibilní látku nelze ztotožnit s duší.<sup>32</sup> Duše by pak totiž nevycházela z Intelktu, jak tvrdí Plótínos,<sup>33</sup> nýbrž přímo z Jedna. Navíc by nebylo jasné, proč se sama obrací k Intelktu a nikoli přímo ke svému zdroji. Snad by šlo držet, že život plynoucí z Jedna je takového druhu, že se neobrací celý, nýbrž pouze zčásti,<sup>34</sup> což by bylo možno uchopit jako Plótínem zmiňované přetékaní hypostazí.<sup>35</sup> Jelikož by se tato neobracející se část vyjevila jako přetékáající až po ustavení Intelktu, šlo by patrně udržet i to, že jsoucna jsou tvořící v důsledku svého ustavení,<sup>36</sup> i to, že formujícím principem této části neomezeného života je už nikoli Jedno, ale Intelkt.

Ani při takovéto krajní interpretaci, která by snad mohla vyhovovat Narbonnovi či Corriganovi,<sup>37</sup> však nebude duše inteligibilní látkou, neboť tou by byla právě ta část života z Jedna, která se ustavuje jako Intelkt. Zmínky o duši jako látce pro Intelkt<sup>38</sup> je proto mnohem srozumitelnější číst tak, že duše je Intelktem vymezovaná, tedy jako ryze relativní označení.<sup>39</sup>

---

<sup>31</sup> Srov. *Enneady* VI, 4 (22), 14.

<sup>32</sup> Srov. G. M. Gurtler, *Plotinus: Matter and Otherness*, „On Matter“ (II, 4[12]), in: *Epoché* 9/2, 2005, str. 201, viz také kap. 2.1.1.

<sup>33</sup> Srov. např. *Enneady* III, 5 (50), 2, 19-21.

<sup>34</sup> Snad proto, že ani mnohost Intelktu není schopna podržet tak velikou moc, jakou tento dostal od Jedna, srov. *Enneady* VI, 7 (38), 15, 20-22.

<sup>35</sup> Srov. *Enneady* V, 2 (11), 1.

<sup>36</sup> K teorii dvojího aktu viz kap. 3.3.1.

<sup>37</sup> Viz kap. 3.2.

<sup>38</sup> Např. *Enneady* III, 9 (13), 5.

<sup>39</sup> Srov. W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus: The Gifford Lectures at St. Andrews, 1917-1918*, sv. I, London: Longmans, Green & Co. 1918, str. 131.

## 4.2. Mnohoznačnost slova „duše“

Podrobné prozkoumání toho, jakou strukturu má u Plótína to, co nazývá slovem „duše“, by vydalo na samostatnou práci. Zaměříme se proto pouze na to, zda se toto slovo vypovídá jednoznačně, nebo v různých kontextech označuje různé jsoucnosti. Pokusíme se přitom hájit možnost druhou a ukázat, že tyto jsoucnosti jsou minimálně dvě, propojené vztahem nižší a vyšší hypostaze.

Nejsilnějším argumentem proti takovému pojetí jsou samotná Plótínova vyjádření: principy (*ἀρχαί*) jsou právě tři – Jedno, Intelekt a duše.<sup>40</sup> Zdánlivá mnohoznačnost vyjádření o duši je vysvětlena typem její mnohosti. Je jedna a mnohá (*ἓν καὶ πολλά*),<sup>41</sup> jedním jsoucнем mnoha mohutností (*δυνάμεις*) a něco z ní je na okraji inteligibilního světa a vždy obrácené k Intelktu, něco ke smyslovým věcem a něco je mezi nimi.<sup>42</sup> Duše je dle Plótína jakýsi obojživelník (*ἀμφίβιος*), žijící jak život *tam*, tedy v inteligibilní oblasti, tak i *zde*, v oblasti smyslové.<sup>43</sup> Je, jak říká Inge, tulákem po metafyzickém světě.<sup>44</sup>

Dle této interpretace tedy platí, že když Plótínos mluví o různých duších, pojmenovává mohutnosti či strukturní momenty jedné jsoucnosti: výrazy typu „parciální duše“ (*ἡ μερικὴ ψυχὴ*)<sup>45</sup> či „celá duše“ (*ἡ ὅλη ψυχὴ*)<sup>46</sup> je tedy nutno chápat ve smyslu „duše jakožto parciální“, resp. „duše jakožto celá“.

Na druhou stranu se zdá, že ne všechny tyto momenty jsou v duši přítomny – nebo alespoň v činnosti – již při jejím vzniku z Intelktu. Pokud duše zůstává (*μένει*) příkloněna

---

<sup>40</sup> *Enneady* II, 9 (33), 1, 12-16.

<sup>41</sup> *Enneady* V, 1 (10), 8, 26.

<sup>42</sup> *Enneady* II, 9 (33), 2, 6-9, srov. také *Enneady* I, 8 (51), 14, 34-35.

<sup>43</sup> *Enneady* IV, 8 (6), 4, 31-35.

<sup>44</sup> „Wanderer of the metaphysical world“, W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus: The Gifford Lectures at St. Andrews, 1917-1918*, sv. I, str. 205. Srov. také L. Karfíková, *Zda to, co samo sebe nahlíží, musí být mnohotvárné*, str. 30.

<sup>45</sup> *Enneady* III, 9 (13), 3, 7.

<sup>46</sup> *Enneady* IV, 8 (6), 8, 13.

k Intelktu a nechává se od něj vymezovat, je čistá,<sup>47</sup> božská<sup>48</sup> a bez společenství s těly.<sup>49</sup> Společenství s těly či látkou, její částečnost atd. se v duši objevuje až s jejím pádem či sestupem (*νεῦσις* či *πτῶμα*).<sup>50</sup>

Jak jsme ovšem již viděli,<sup>51</sup> uchopit konsistentně tento pád činí nemalé obtíže, zejména proto, že ani sám Plótinos jako by si nebyl jist, jak k němu dochází. Na jednu stranu sice mluví o obrácení pozornosti k „nižším věcem“ ve snaze tyto věci osvítit (*ἐλλάμπω*),<sup>52</sup> což je konsistentní s pojetím pádu jako aktivizace již latentně přítomných mohutností duše, jejíž příčinou je již nějak preexistentní látka.

Na druhou stranu ale Plótinos mluví v souvislosti s pádem i o tvoření nižšího ve smyslu teorie dvojího aktu,<sup>53</sup> což ale, když věci domyslíme do důsledků, znamená ontologickou odlišnost tvořícího a tvořeného. Na jiných místech dokonce popisuje tvorbu nižší duše z duše vyšší, čisté, stejnými slovy jako tvorbu Intelktu z Jedna či duše z Intelktu, a dává obě duše do vztahu analogického vztahům vyšších hypostazí. Nižší duše tak následuje po vyšší a vychází z ní,<sup>54</sup> duše následující po Intelktu – tedy vyšší – vtiskává formu a osvětluje duši následující po ní,<sup>55</sup> ta je jejím obrazem<sup>56</sup> a je horší,<sup>57</sup> jednou ji dokonce označuje za jinou hypostazi.<sup>58</sup>

---

<sup>47</sup> *Enneady* I, 8 (51), 4, 25-28.

<sup>48</sup> *Enneady* I, 8 (51), 2, srov. také *Enneady* V, 1 (10), 7, 48-49.

<sup>49</sup> Srov. *Enneady* II, 3 (52), 11, 11-13.

<sup>50</sup> *Enneady* I, 1 (53), 12, 24-27, resp. *Enneady* I, 8 (51), 14, 44-49.

<sup>51</sup> Viz kap. 3.2.

<sup>52</sup> Srov. *Enneady* I, 1 (53), 12, 24-27, *Enneady* IV, 8 (6), 5, 24-27 a kap. 2.3.4.

<sup>53</sup> Srov. *Enneady* I, 1 (53), 12, 21-23 a *Enneady* IV, 8 (6), 6.

<sup>54</sup> *Enneady* III, 3 (48), 3, 20-26.

<sup>55</sup> *Enneady* II, 3, 17, 15-17.

<sup>56</sup> Zde označená jako „přirozenost, která je v rostlinách“ (*φύσις ἡ ἐν τοῖς φυτοῖς*), viz *Enneady* V, 2 (11), 1, 21. Ke ztotožnění této přirozenosti s nižší duší viz A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus: An Analytical and Historical Study*, str. 91.

<sup>57</sup> *Enneady* V, 1 (10), 3, 19-20.

<sup>58</sup> *Enneady* V, 2 (11), 1, 26.

I proto někteří interpreti – např. Gurtler,<sup>59</sup> Smith<sup>60</sup> či Armstrong<sup>61</sup> – postulují duši vyšší, „hypostatickou“, a odlišují ji od duše nižší, individuální či parciální. Armstrong pak také explicitně odpovídá i na otázku, jak se vyrovnat s Plótínovým výslovným popřením existence více než tří hypostazí. Poukazuje přitom na fakt, že toto jasné vyjádření se nachází ve spise *Proti gnostikům*, a usuzuje, že je třeba je číst v tomto kontextu jako odmítnutí gnostického „horečnatého zmnožování aiónů a emanací“.<sup>62</sup>

Ontologickou odlišnost lze ostatně nahlédnout i z jiného typu časovosti obou těchto duší. O duši, která je *tam*, tedy obrácená k Intelktu, Plótínos říká, že ačkoli v sobě vytváří strukturu „dříve“ a „později“, nemá ji v čase, ale jako své logické uspořádání (*τάξις*).<sup>63</sup> Naproti tomu my, kteří jsme také a především duší, žijeme a myslíme v čase.<sup>64</sup> Tyto dva momenty rozlišuje i ve svém spisu věnovaném přímo problematice času. Pro duši obrácenou k Intelktu neexistuje čas, ten se rodí až aktivitou duše,<sup>65</sup> kterou Plótínos popisuje jako přechod od jednoho života v jiný.<sup>66</sup>

Tyto dva typy časovosti sice Plótínos sám připisuje rozdílným částem duše,<sup>67</sup> lze je však jen velmi těžko uchopit v rámci jednoho jsoucna. Implikují totiž odlišné typy jednot: na jedné straně nečasové logické uspořádání sjednocené Intelktem, na straně druhé pak mnohem slabší jednotu časové kontinuity fenoménů. Také, pokud bytí a myšlení je totéž, musíme soudit, že rozdíl v časovosti myšlení implikuje i rozdíl v bytí. Spíše je proto vhodnější pojmut Plótínova vyjádření tak, že zrod času je ona plodivá „druhá aktivita“ do

---

<sup>59</sup> G. M. Gurtler, *Plotinus: Matter and Otherness*, „On Matter“ (II, 4[12]).

<sup>60</sup> A. Smith, *Eternity and time*, in: L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge: Cambridge University Press 1992, str. 196-216.

<sup>61</sup> A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus: An Analytical and Historical Study*.

<sup>62</sup> „The passage, however, comes from the treatise *Against the Gnostics* and must be understood as a protest against their frenzied multiplication of aeons and emanations“, A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus: An Analytical and Historical Study*, str. 86.

<sup>63</sup> *Enneady* IV, 4 (28), 1, 17-31. Srov. také A. Smith, *Eternity and time*, str. 211-212.

<sup>64</sup> *Enneady* IV, 4 (28), 17, 1-3.

<sup>65</sup> *Enneady* III, 7 (45), 12, 1-25.

<sup>66</sup> *Enneady* III, 7 (45), 11, 43-45. Životem vyšší duše by se na základě analogie k životu Intelktu patrně dala nazvat nečasová dualita zmnožování a sjednocování, tj. pořádání její logické struktury.

<sup>67</sup> *Enneady* III, 7 (45), 12, 10.

Intelektu obrácené vyšší duše a že to, co plodí, je duše nižší, jejímž životem je perspektivní časovost.<sup>68</sup> Tak snad lze číst i zmínku o tom, že aktivita plodící čas není obrácená k duši samé, ale k tvorbě a plození.<sup>69</sup>

---

<sup>68</sup> Srov. *Enneady* III, 7 (45), 11, 27-33.

<sup>69</sup> *Enneady* III, 7 (45), 12, 6-8.

## 5. Látka jako aspekt nižší duše

Jak se ukázalo v předchozích kapitolách, konsistentní interpretace pojmu plótínovské látky je velmi obtížná. Snahy o ni buď trpí odtržením od většinové interpretace celku Plótínovy metafyziky, což je například případ interpretace Pistoriusovy,<sup>1</sup> nebo přílišnou částečností: vysvětlují jen některé aspekty látky, ale vytvářejí jen stěží řešitelné problémy, pokud bychom chtěli daná pojetí chápat jako celková. V případě interpretace O'Brienovy či Narbonnovy tak například získáme ponětí o tom, jak látka vzniká a jak způsob jejího vzniku řeší problém theodicey, avšak řešení toho, jak je v Narbonnově interpretaci založena interakce mezi formou a látkou, pokud jsou součástí rozdílných hierarchií, či jak u O'Briena vzniká parciální duše, obsahující nevymezenost a tvořící pohybem, nám uniká.<sup>2</sup>

Primárním zdrojem těchto obtíží je přitom už samotný text *Ennead*. Plótínos jednou mluví o látce jako o zcela pasivní a formám do ní vstupujícím nic nepřidávající,<sup>3</sup> jednou jako o něčem, čím jsou formy kontaminovány a s čím se mohou mísit.<sup>4</sup> Není si ani jist, zda je vznik látky nutným následkem vyšších hypostází či nikoli,<sup>5</sup> a pokud ano, z jakého zdroje má látka vznik.<sup>6</sup> Jednou ji nazývá poslední formou,<sup>7</sup> jindy jí vymezuje naopak jako různost od forem,<sup>8</sup> občas ji nazývá něčím jedním (ἓν τι),<sup>9</sup> občas zdůrazňuje její absenci jednoty.<sup>10</sup>

---

<sup>1</sup> Viz kap. 3.1.1.

<sup>2</sup> Viz kap. 3.2.

<sup>3</sup> Viz kap. 2.2.1.

<sup>4</sup> Viz kap. 2.3.3.

<sup>5</sup> Srov. *Enneady* IV, 8 (6), 6, 18-23.

<sup>6</sup> Srov. *Enneady* VI, 3 (44), 7, 26-35. Viz také J.-M. Narbonne, *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*, Leiden – Boston: Brill 2011, str. 35-37.

<sup>7</sup> Srov. *Enneady* V, 8 (31), 7, 22-23.

<sup>8</sup> Srov. *Enneady* II, 4 (12), 16, 1-4.

<sup>9</sup> Srov. *Enneady* II, 4 (12), 12, 7 či *Enneady* II, 4 (12), 8, 13-14. Odtud například Gurtler dokonce vyvozuje, že látka je principem jednoty smyslového světa (viz G. M. Gurtler, *Plotinus: Matter and Otherness*, „On Matter“ (II, 4[12]), in: *Epoché* 9/2, 2005, str. 206-207).

<sup>10</sup> Srov. *Enneady* II, 4 (12), 13, 30-32.

Jeho látka je principem zla, ale zároveň se, jak formuluje Armstrong, „její zlořečené účinky zastavují u Měsíce“.<sup>11</sup>

Zejména kvůli tomuto poslednímu rozporu považují někteří interpreti Plótínovo pojetí látky prostě za nekonsistentní.<sup>12</sup> Jakého typu je však tato nekonsistence? Je to tak, že Plótínos sám nemá látku uchopenou jasně a zřetelně a v různých kontextech jí přisuzuje různá, vzájemně neslučitelná určení?

Domnívám se, že tomu tak není. Pokud se podíváme na celek *Ennead*, vidíme, že Plótínovou snahou není pouze vystavět konsistentní metafyzický systém. Jeho cílem je také, ne-li především, přesvědčit čtenáře svých spisů o tom, že lidé jsou svou podstatou duchovní bytosti pevně propojené s dobrým božstvím a že tohoto božského, blaženého stavu mohou dosáhnout, a to nejen po smrti, ale již v životě.<sup>13</sup> Proto také dává praktické rady, jak provést výstup k Intelktu či Jednu.<sup>14</sup> A proto také proti gnostikům trvá na jedné hypostazi duše<sup>15</sup> a striktně ji, svou podstatou dobrou a netělesnou, odděluje od těl jakožto „druhotných zel“ a látky vůbec jakožto principu zla.<sup>16</sup>

Přitom se zdá, že právě tyto dvě naposledy zmíněné volby, pokud je pochopíme v silném smyslu jako vyjádření ontologické totožnosti, resp. různosti, jsou hlavní příčinou obtíží při interpretaci plótínovské látky. Zkusme je proto pochopit jako vyjádření slabá, motivovaná didakticky, a zvolme přesně opačné možnosti. Rozdělení hypostaze duše na hypostaze dvě jsme již argumentovali v předchozí kapitole.<sup>17</sup> Nyní se pokusme ukázat, že pojetí látky jako něčeho *v* či *na* duši nejen umožní konsistentní interpretaci tohoto pojmu, ale zároveň zachová Plótínův systém v jeho podstatných rysech nezměněn.

---

<sup>11</sup> A. H. Armstrong, *Plótínos*, in: A. H. Armstrong (ed.), *Filosofie pozdní antiky*, přel. M. Pokorný, Praha: OIKOYMENH 2002, str. 296. Srov. také kap. 2.3.4.

<sup>12</sup> Viz kap. 3.3.2 s pozn. 146.

<sup>13</sup> Srov. *Enneady* VI, 9 (9).

<sup>14</sup> Srov. *Enneady* V, 1 (10), 2, *Enneady* VI, 4 (7), 7, *Enneady* V, 3 (49), 17 a jinde.

<sup>15</sup> Srov. *Enneady* II, 9 (33), 1-2 a také kap. 4.2. Všimněme si přitom spolu s Armstrongem, že v dané pasáži mluví Plótínos o „naši duši“ (*ψυχὴ ἡμῶν*, *Enneady* II, 9 (33), 2, 4). Viz A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus: An Analytical and Historical Study*, str. 86.

<sup>16</sup> Srov. kap. 2.3.4.

<sup>17</sup> Viz kap. 4.2.



## 5.1. Látka jako vycházení individuální duše

Pokud má být látka něčím *v* či *na* duši, je nutné předně určit, čím přesně je. Vyjděme přitom z analogie s látkou inteligibilní. Pokud je totiž dle Plótina látka *zde* obrazem látky *tam*,<sup>18</sup> měla by být duši právě tím, čím je inteligibilní látka Intelaktu, neboť ačkoli je bytnost jednotlivých hypostazí různá, vztah vzoru a obrazu znamená strukturální analogii. S inteligibilní látkou jsme však ztotožnili Intelakt v jeho prohodickém aspektu, resp. rozrůžňující, neomezený aspekt jeho života.<sup>19</sup> Tedy analogicky, látka smyslová je duše ve svém aspektu vycházení.<sup>20</sup>

Toto určení je však třeba ještě upřesnit: kdyby látka byla prohodickým aspektem jednotné hypostaze duše, nemohlo by platit, že ji duše osvětluje,<sup>21</sup> sestupuje do ní,<sup>22</sup> tvoří v ní obrazy forem,<sup>23</sup> atd. Jednak totiž duše získává své vymezení – světlo – z Intelaktu,<sup>24</sup> nikoli ze sebe, jednak by nebylo možné mluvit o sestupu, neboť každý aspekt duše je – stejně jako je tomu v případě inteligibilní látky<sup>25</sup> – s duší koextenzivní.

Pokud však zároveň připustíme rozdělení hypostaze duše na duši hypostatickou (*ὅλη ψυχή*), vycházející z a navracející se k Intelaktu, a duši individuální (*ψυχή ἐκάστου*), která vychází z hypostatické duše a obrací se k ní, dokážeme Plótinova vyjádření s naším předběžným závěrem smířit.

Obdobně jako Intelakt je aktem obratu k Jednu, i aktivitou hypostatické duše je stálé přijímání vymezení z Intelaktu.<sup>26</sup> Osvětlování, sestup a tvorbu obrazů forem je proto nutno chápat jako popis její druhé, plodící aktivity. Tato druhá aktivita je však opět analogicky

---

<sup>18</sup> Srov. *Enneady* II, 4 (12), 15, 20-22.

<sup>19</sup> Viz kap. 4.1.

<sup>20</sup> Srov. např. *Enneady* III, 4 (15), 1, 8-15, kde je látka dávana právě do této analogie. K tomu viz také D. J. O'Meara, *Plotinus: An Introduction to the Enneads*, Oxford: Clarendon Press 1993, str. 78.

<sup>21</sup> Srov. např. *Enneady* I, 8 (51), 14, 36-37.

<sup>22</sup> Srov. např. *Enneady* I, 1 (53), 12, 24-27.

<sup>23</sup> Srov. *Enneady* I, 8 (51), 4, 28-32.

<sup>24</sup> Srov. např. *Enneady* I, 8 (51), 4, 27-28.

<sup>25</sup> Viz kap. 4.1.

<sup>26</sup> Srov. např. *Enneady* I, 8 (51), 2, 23-25, *Enneady* III, 9 (13), 2, či *Enneady* III, 7 (45), 12, 4-12.

Plótínově popisu ustavení Intelaktu jakoby dvojí: jako z Jedna vychází pohyb návratu,<sup>27</sup> i z hypostatické duše vychází duše individuální jako navracející se, tedy jako vždy již osvětlovaná temnota látky. Tomu odpovídá i Plótínovo vyjádření, že látka není nikdy osamocená, ale je vždy již pokryta formami.<sup>28</sup>

Látka se nám tedy ukazuje jako prohodický aspekt individuální duše, jejímž aspektem epistrofickým pak bude to, co Plótínos nazývá osvětlováním, ozdobením<sup>29</sup> či pokrýváním formami. V tomto smyslu lze také snad interpretovat jinak poněkud nesrozumitelné Plótínovo vyjádření, že duše vchází do látky s radostí (*ἡσθεῖσα ἔρχεται εἰς αὐτό*).<sup>30</sup> Radost v tomto případě totiž není na místě: pravá radost pro duši spočívá v pohledu do Intelaktu.<sup>31</sup> Pokud však oddělíme duši, která látku vytváří, tedy duši hypostatickou, od duše individuální, která se dle duše hypostatické formuje, můžeme soudit, že právě oné druhé náleží tato radost, když se obrací a vymezuje se dle svého zdroje.<sup>32</sup>

Pokud je ovšem látka prohodickým aspektem individuální duše, je nutné také vysvětlit, v jakém smyslu je netečná a nepřijímá žádné formy.<sup>33</sup> V analogii s látkou inteligibilní bychom totiž mohli očekávat, že v ustavené individuální duši již nebude přítomna jako látka, ale jako něco jiného, živého a vymezeného.<sup>34</sup>

Tak tomu však v případě individuální duše není, a není tomu tak kvůli jejímu specifickému typu časovosti. Zatímco vyšší hypostaze jsou nečasové a jsou tedy vždy již ustaveny,

---

<sup>27</sup> Viz kap. 4.1.

<sup>28</sup> *Enneady* II, 4 (12), 3, 14-15, srov. také *Enneady* II, 9 (33), 3, 18-21.

<sup>29</sup> Srov. např. *Enneady* II, 4 (12), 5, 18.

<sup>30</sup> *Enneady* III, 9 (13), 3, 9-16. Přejímáme interpretaci O'Brienovu, který v této pasáži nachází výpověď o vzniku látky a sestupu do ní (srov. D. O'Brien, *Plotinus on the Origin of Matter: An exercise in the interpretation of the Enneads*, Napoli: Bibliopolis 1991, str. 17, či D. O'Brien, *Plotinus on matter and evil*, in: L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge: Cambridge University Press 1999<sup>2</sup>, str. 181-183).

<sup>31</sup> Srov. *Enneady* V, 9 (5), 1, 16-21.

<sup>32</sup> Upozorníme předem na to, že v odkazované pasáži *Ennead* je tím, kdo látku vytváří, již duše parciální, tedy individuální. Zároveň je jí však připisována i možnost pohledu na to, co jí předchází, tedy Intelkt – v Plótínově rozvrhu duše duši nepředchází –, z čehož lze usuzovat, že je zde míněna individuální duše tak, jak je obsažena v duši hypostatické. Viz také dále kap. 5.4.

<sup>33</sup> Srov. kap. 2.2.

<sup>34</sup> Srov. kap. 4.1.

individuální duše se ustavuje v čase,<sup>35</sup> a tedy naopak nikdy plně ustavená není. Látka tedy není osvětlená, nýbrž jen stále osvětlovaná, a zůstává sama sebou, neboť vždy je ještě i nezformovaná.<sup>36</sup> V tomto smyslu snad také můžeme přitakat Plótínovu rozvrhu jedné hypostaze duše: individuální duše v pravém smyslu hypostazí není, je jen, jak říká Plótínos o látce, touhou po ní (*ὑποστάσεως ἔφεσις*).<sup>37</sup>

Na této principiální neustavenosti se nic nemění ani v případě, že budeme chápat Plótínův čas jako cyklický, tedy vymezený.<sup>38</sup> Celek času je totiž sám přirozeně nečasový a nenáleží k bytnosti toho, co je v čase, ale k bytnosti toho, co čas tvoří, tedy hypostatické duše.<sup>39</sup>

## 5.2. „Inteligibilní látka“ daimónů

S rozdělením Plótínovy hypostaze duše na hypostaze dvě přirozeně vzniká potřeba vyrovnat se i s otázkou látky hypostatické duše. Pokud jde o to, čím tato látka na hypostatické duši je, použijeme i v tomto případě analogii a tuto látku ztotožníme s prohodickým aspektem této hypostaze, resp. se množujícím aspektem jejího nečasového života.<sup>40</sup> Podstatnější otázkou však je, zda má taková látka své opodstatnění v textu *Ennead*. Pokud by se totiž ukázalo, že jde o entitu vůči Plótínově metafyzice nadbytečnou, znamenalo by to silný protiargument vůči našemu pojetí.

---

<sup>35</sup> Srov. kap. 4.2.

<sup>36</sup> Snad bychom mohli říct, že látka zůstává jako vždy přítomná, ještě však nezformovaná budoucnost. Látku k budoucnosti připodobňuje ostatně i Schäfer (Ch. Schäfer, *Matter in Plotinus' Normative Ontology*, in: *Phronesis* XLIX/3, 2004, str. 279). Srov. také *Enneady* IV, 4 (28), 17, 4-8.

<sup>37</sup> Srov. *Enneady* III, 6 (26), 7, 13.

<sup>38</sup> Srov. *Enneady* V, 7 (18), 1-2.

<sup>39</sup> Srov. *Enneady* IV, 4 (28), 15, 10-20.

<sup>40</sup> Viz kap. 4.2 s pozn. 66. Naše pojetí je tak velmi blízké interpretaci Schäferově (srov. Ch. Schäfer, *Matter in Plotinus' Normative Ontology*, str. 270), která postuluje látku na úrovni Intelktu i (hypostatické) duše jako jakýsi „amorfní ontologický substrát“ („amorphous ontological substrate“) vycházející z ontologicky vyšší úrovně a ustavující se jako úroveň ontologicky nižší svým vymezením. Schäfer však na rozdíl od nás ponechává látku smyslového světa a snahu o její zformování mimo toto schéma.

Vzpomeňme však, že Narbonne a zvláště pak Corrigan, jehož interpretaci je naše v mnoha ohledech blízká,<sup>41</sup> tuto látku, na které participuje vyšší duše<sup>42</sup> – či spíše, která participuje na vyšší duši<sup>43</sup> –, ztotožňují s jinak obtížně interpretovatelnou „inteligibilní látkou“ daimónů.<sup>44</sup>

Tuto roli může ovšem stejně dobře zastávat i látka hypostatické duše v naší interpretaci, neboť i my hypostatickou duši řadíme mezi inteligibilní jsoucna jako „třetího boha“,<sup>45</sup> a nakolik je mnohá, žijí v ní jednotlivé formy životem vždy obráceným k Intelktu. Uzavřeme tedy, že látka hypostatické duše má v Plótínově systému své místo, jakkoli v textu *Ennead* marginální a interprety opomíjené,<sup>46</sup> a není nadbytečná.

### 5.3. Život individuální duše jako časové ustavování se

Vraťme se však k duši individuální a prozkoumejme její strukturu podrobněji. Především je třeba ještě pečlivěji rozebrat, zda tím, že tvoření obrazů forem v látce chápeme jako (druhou) aktivitu hypostatické duše, nepopíráme zároveň ontologickou různost individuální duše. Zdálo by se totiž, že aktivita náleží tomu, co ji vykonává a není vůči němu ničím nesourodým.

To však u Plótína platí pouze pro aktivitu, která je vlastním životem hypostaze, tedy obracející se ke svému zdroji.<sup>47</sup> Aktivita druhá, tvůrčí, je hypostazi pozdější a od ní ontologicky odlišná.<sup>48</sup> Jestliže pak Plótínos mluví o tom, že duše je jakousi aktivitou

---

<sup>41</sup> Srov. kap. 3.2. Hlavní rozdíl tkví v tom, že „látková hierarchie“ je pro Corriganu paralelní hierarchii forem, kdežto pro nás hierarchie látek vzniká vždy plodivou aktivitou příslušných hypostazí. Patrně by ale oba tyto pohledy šlo smířit rozvinutím interpretace, jejíž hlavní ideu jsme naznačili v závěru kap. 4.1.

<sup>42</sup> Srov. J.-M. Narbonne, *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*, str. 47.

<sup>43</sup> Srov. K. Corrigan, *Is there more than one Generation of Matter in the Enneads?*, in: *Phronesis* XXXI/2, 1985, str. 178.

<sup>44</sup> Srov. *Enneady* III, 5 (50), 6-7.

<sup>45</sup> Srov. kap. 4.2 s pozn. 48.

<sup>46</sup> Z autorů mně známých se tomuto tématu více věnuje právě jen Corrigan a přirozeně Kalligas. Ten tuto látku propojuje s „duševní látkou“ Porfyriovou (srov. P. Kalligas, *The Enneads of Plotinus: A commentary vol. I*, přel. E. K. Fowden – N. Pilavachi, Princeton – Oxford: Princeton University Press 2014, str. 526, komentář k *Enneady* III, 5 (50), 7, 4-9).

<sup>47</sup> Srov. *Enneady* V, 3 (49), 5, 31-39 či *Enneady* III, 7 (45), 3. Viz také F. Karfík, *Plótínova metafyzika svobody*, Praha: OIKOYMENH 2002, str. 123, pozn. 38.

<sup>48</sup> Srov. *Enneady* VI, 8 (39), 8, 9-12 či *Enneady* V, 3 (49), 15, 1-10.

Intelektu a Intelekt aktivitou Jedna,<sup>49</sup> můžeme dokonce soudit, že první aktivita hypostaze – tedy ona sama – je druhou aktivitou svého zdroje.

Takto také můžeme interpretovat O'Brienem zdůrazňovanou<sup>50</sup> odlišnost tvůrčí aktivity Plótínovy duše od analogické aktivity Intelektu. To, že tato duše tvoří v pohybu<sup>51</sup> a stává se více nevymezenou,<sup>52</sup> je nutno chápat jako popis přirozenosti obrazu: v pohybu a nevymezenější je to, co hypostatická duše tvoří, tedy duše individuální.<sup>53</sup>

Je vhodné ovšem připomenout, že ontologická rozdílnost u Plótína rozhodně neznamená oddělenost či samostatnost. Obraz svým bytím závisí na svém vzoru<sup>54</sup> a touží po něm.<sup>55</sup> A naopak vzor jej nikdy neopouští, ale je mu stále přítomen.<sup>56</sup> Lze tak přímo říct, že smyslový svět (*κόσμος*)<sup>57</sup> je v duši hypostatické, ta v Intelektu a Intelekt v Jednu.<sup>58</sup>

Právě toto intimní sepětí jednotlivých hypostazí nám snad také dovoluje lépe pochopit, jakým způsobem Plótínos uvažuje o duši. Může totiž v jistém smyslu konsistentně mluvit obojím způsobem: nakolik chce zdůraznit neoddělenost individuální a hypostatické duše, je první aktivitou druhé, nakolik ji však chce odlišit co do bytnosti, je jejím obrazem, a tedy jinou hypostazí.

Tato podvojnost druhé aktivity nám také dovoluje konsistentně uchopit život, který Plótínos přisuzuje ve smyslovém světě všemu, od jeho celku až po živly.<sup>59</sup> Tento život pro Plótína náleží duši a je jím formativní princip (*λόγος*) v látce, který tvoří smyslové věci

<sup>49</sup> *Enneady* V, 1 (10), 6, 44-45. Srov. také *Enneady* V, 2 (11), 1, 13-17.

<sup>50</sup> Viz kap. 3.2.

<sup>51</sup> *Enneady* V, 2 (11), 1, 18-19.

<sup>52</sup> *Enneady* III, 9 (13), 3, 11-12.

<sup>53</sup> Obdobně pokud Plótínos říká o duši, že je racionálním výrazem Intelektu (*λόγος* *voð*, viz *Enneady* V, 1 (10), 6, 45), nemyslí tím, že Intelekt při tvorbě něco vyjadřuje – setrvává totiž v klidu –, ale mluví o přirozenosti duše.

<sup>54</sup> Srov. *Enneady* III, 6 (26), 13, 49-55 či *Enneady* VI, 4 (22), 10.

<sup>55</sup> Srov. *Enneady* V, 3 (49), 15, 10-11.

<sup>56</sup> Srov. např. *Enneady* VI, 4 (22), 9, 37-45.

<sup>57</sup> Tedy individuální duše, viz dále kap. 5.4.

<sup>58</sup> *Enneady* V, 5 (32), 9, 26-38. K otázce zahrnutí Intelektu v Jednu srov. *Enneady* V, 3 (49), 15, 29-30 a komentář Lenky Karfíkové k tomuto místu (Plótínos, *O sebepoznání*, přel. L. Karfíková, Praha: OIKOYMENH 2014, str. 127, pozn. 144).

<sup>59</sup> Srov. *Enneady* VI, 7 (38), 11-12.

jakoby formováním (*ποιοῦν ὡς μορφοῦν*).<sup>60</sup> Jestliže je však látka netečná,<sup>61</sup> co by v ní tento princip formoval či vytvářel? A pokud je vytvořené odlišné od tvořícího, bylo by zde přece cosi zcela bez života<sup>62</sup> – a přitom odlišné od látky –, nebo by hrozil nekonečný regres.

Na příkladu formy rozlehlosti jsme však viděli,<sup>63</sup> že formy v látce jsou aktivní v tom smyslu, že se snaží připodobnit svému vzoru. Formy v látce tedy nejsou aktivní v jiném, ale v sobě, a smyslové věci jsou jejich sebeutvářením či sebeformováním. To ale není nic jiného než bytostná, epistrofická aktivita individuální duše.

Takto snad lze číst i pasáž,<sup>64</sup> ve které se individuální duši<sup>65</sup> připisuje nazírání (*θεωρία*),<sup>66</sup> přičemž toto nazírání spočívá v obrácení se k sobě<sup>67</sup> a ve vytváření toho, co nazírá.<sup>68</sup> Vyjděme přitom z interpretace Pierra Hadota, který soudí, že to, co individuální duše v této kontemplaci nazírá, je to, co jí ukazuje duše hypostatická, a tvoří dle toho, „jako malíř, kterému by stačilo hledět na svůj model, aby se jeho obraz sám namaloval na plátně“.<sup>69</sup>

Uvědomme si však, že na rozdíl od malíře netvoří individuální duše obraz jako něco od sebe ontologicky odlišného, ale je v tomto procesu dle Plótína obrácena k sobě. Utváří tedy sama sebe vztahem k hypostatické duši, ale v obratu díky své slabosti selhává<sup>70</sup> a namísto hypostatické duše nazírá sebe sama v jakési snové percepci (*αἴσθησις*).<sup>71</sup>

---

<sup>60</sup> *Enneady* VI, 7 (38), 11, 40-44.

<sup>61</sup> Viz kap. 2.2.1.

<sup>62</sup> Tuto variantu Plótinos uvažuje, byť si jí není jist, viz *Enneady* III, 8 (30), 2, 28-34. K tomu viz také pozn. 74.

<sup>63</sup> Srov. *Enneady* III, 6 (26), 18, viz také kap. 2.2.3.

<sup>64</sup> *Enneady* III, 8 (30), 3-4.

<sup>65</sup> Zde označená jako *φύσις*, o které však Plótinos píše, že je sama duší, zrozená z mocnějšího života prvotnější duše, viz *Enneady* III, 8 (30), 4, 15-16. Viz také kap. 4.2 s pozn. 56.

<sup>66</sup> *Enneady* III, 8 (30), 3, 2-3.

<sup>67</sup> *Enneady* III, 8 (30), 4, 25-27.

<sup>68</sup> *Enneady* III, 8 (30), 4, 7-10.

<sup>69</sup> P. Hadot, *Plótinos čili prostota pohledu*, přel. F. Karfík, Praha: OIKOYMENH 1993, str. 26-27. Hadot ovšem místo individuální a hypostatické duše užívá pojmů Příroda a Duše.

<sup>70</sup> Srov. *Enneady* III, 8 (30), 4, 27-31.

<sup>71</sup> Srov. *Enneady* III, 8 (30), 4, 22-25.

Toto obrácení se k sobě v důsledku selhávání v uchopení vyššího však u Plótína známe již z jeho popisu ustavení Intelktu: při svém obratu se Intelkt snaží uchopit Jedno, namísto něj však uchopuje sám sebe, čímž se ustavuje jako identita nahlíženého a nahlízejícího.<sup>72</sup>

Není tedy snad příliš odvážné tvrdit, že i selhání individuální duše je tohoto typu.<sup>73</sup> V případě individuální duše se však tímto procesem neustavuje identita nazírajícího a nazíraného v jednotě hypostaze: kvůli svému bytí v čase není individuální duše nikdy ustavena, nýbrž se vždy jen ustavuje. Proto když nazírá sama sebe, uchopuje se v tomto nazírání jako něco vůči sobě odlišného, spíše jako svůj produkt, poslední a již nic netvořící formy.<sup>74</sup> Nakolik tedy nazírá, je aktivitou, která se obrací k hypostatické duši, a je živá. Nakolik se však v tomto nazírání uchopuje v sobě jako nazíraná, je jen neurčitým navršením mrtvých tvarů (*μορφή*) či spíše kvalit (*τὸ ποιόν*).<sup>75</sup> V tomto smyslu je také látka pouze ozdobenou – či spíše stále zdobenou – mrtvolou.<sup>76</sup>

Jako život individuální duše se nám tedy opět ukazuje její vztahování se k duši hypostatické. Můžeme tak snad shrnout, že životem individuální duše je epistrofická aktivita, spočívající v neustálém, v čase probíhajícím a neuzavřeném vymezování své nevymezenosti – látky – snahou o návrat k hypostatické duši.

---

<sup>72</sup> Srov. *Enneady* V, 3 (49), 11, 1-16.

<sup>73</sup> Nikoli tedy toho typu, že by individuální duše nedělala něco, co by dělat mohla. Srov. také Plotinus, *Ennead III*, vyd. a přel. A. H. Armstrong, Cambridge MA – London: Harvard University Press 1967, str. 372-373, pozn. 1.

<sup>74</sup> Takto tedy, ve spojitosti s pasáží *Enneady* III, 8 (30), 3, 7-8, interpretujeme pasáž *Enneady* III, 8 (30), 2, 28-34 (srov. pozn. 62).

<sup>75</sup> Aktivitu – a tedy ani život – formativního principu totiž nelze nahlédnout bez vztažení se k duši hypostatické. I sám pohyb musí být pohybem něčeho, tedy být sjednocen. Nakolik však individuální duši uchopujeme v ní samé, tuto jednotu postrádá a nelze ji chápat ani jako ucelený souhrn. Je otázka, nakolik lze vůbec mluvit o nazíraném jako o tvarech a kvalitách, protože i tato označení již znamenají jednotu a tedy opět vztah k hypostatické duši. Srov. *Enneady* VI, 3 (44), 15, 24-37 a Wagnerovu interpretaci tohoto místa (M. F. Wagner, *Plotinus on nature of physical reality*, in: L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge: Cambridge University Press 1999<sup>2</sup>, str. 136-137).

<sup>76</sup> Srov. *Enneady* II, 4 (12), 5, 18.

## 5.4. Smyslový svět

Pro vykazání konsistence naší interpretace by bylo vhodné též ukázat, jak v ní lze vyložit vnímání (*αἰσθησις*) a vůbec pojmut smyslový svět. Zdá se, že individuální duši náleží vnímání jen jakési snové, zatímco pravé náleží vyšším jsoucům.

Tímto jiným jsoucím je u Plótína samozřejmě především duše člověka.<sup>77</sup> Prozkoumat podrobně otázku „kdo jsme my“, <sup>78</sup> či jak přesně probíhá smyslové vnímání,<sup>79</sup> jde zcela mimo rámec této práce; nám postačí říct, že tím, kdo přijímá trpné stavy, je dle Plótína jakýsi „jiný člověk“, který se „tehdy“ přidružil k člověku čistému, inteligibilnímu.<sup>80</sup> Tento „jiný člověk“ však není ničím jiným než individuální duší vzniklou sestupem inteligibilního člověka do látky.<sup>81</sup> Není přitom důležité, zda je individuální duše člověka formujícím principem již živého těla či přímo látky: je i tak jen obrazem formy<sup>82</sup> a svou látkovost si nese v sobě v podobě své nevymezenosti<sup>83</sup> a časovosti.<sup>84</sup>

Právě na tuto individuální duši člověka také Plótínos apeluje a vyzývá ji k vzestupu:<sup>85</sup> člověk, dokud je v těle, je totiž vždy primárně tímto „jiným člověkem“, jakkoli je v jeho moci vystoupit až k Intelktu či Jednu.<sup>86</sup> To však pro nás znamená, že mu náleží život individuální duše.

---

<sup>77</sup> Srov. *Enneady* IV, 6 (41).

<sup>78</sup> K této otázce viz např. L. Karfíková, *Zda to, co samo sebe nahlíží, musí být mnohotvárné*, in: Plótínos, *O sebepoznání*, Praha: OIKOYMENH 2014, str. 29-33, s odkazy tam uvedenými.

<sup>79</sup> K tomuto tématu viz např. E. K. Emilsson, *Plotinus on Sense-perception: A Philosophical Study*, Cambridge: Cambridge University Press 1988.

<sup>80</sup> *Enneady* VI, 4 (22), 14-15.

<sup>81</sup> Srov. *Enneady* IV, 8 (6), 4.

<sup>82</sup> Srov. explicitní vyjádření v případě býka či koně, tedy také živých vnímajících bytostí, v *Enneady* III, 6 (26), 18.

<sup>83</sup> Proto se může obrátit k nevymezenosti v sobě, srov. *Enneady* I, 8 (51), 9, 15-18.

<sup>84</sup> Srov. *Enneady* IV, 4 (7), 17.

<sup>85</sup> Srov. např. *Enneady* V, 3 (49), 9, 20-35.

<sup>86</sup> Tuto primaritu však nelze chápat ontologicky, pouze jako vyjádření toho, kde se člověk na začátku svého výstupu nachází: vpravdě je člověk v Intelktu, neboť jen Intelkt vpravdě je, v těle je jen ve velmi slabém smyslu.



Vtělený člověk je tak časovým sebeformováním individuální duše dle jejího vzoru a náleží mu také její nazírání. Kdyby se však vztahoval pouze sám k sobě, nelišilo by se jeho vnímání od výše popsané snové percepcie. Nakolik se však již vždy vztahuje i ke svému vzoru, nevnímá formy pouze jako nazírané, tedy jako mrtvé tvary či kvality, ale dokáže je nahlédnout i jako tvořící, tedy jako formy přicházející z hypostatické duše.<sup>87</sup> Tím ale z ní nazírání získává svou jednotu a z mrtvé nakupeniny povstává živý smyslový svět.

Takto lze patrně uchopit i Plótínovo vyjádření o obojživelnosti duše.<sup>88</sup> Pokud je z duše obecně zúžíme na takovou duši, která nikdy zcela neselhává ve svém vztahu ke svému vzoru v hypostatické duši a vždy se s ním alespoň částečně sjednocuje, tedy zejména na vtělenou duši lidskou, pak nakolik se s tímto vzorem sjednocuje, náleží jí i intelektivní život a pravé vnímání.

Smyslové vnímání tedy v našem rozvrhu nevzniká uchopováním čehosi ontologicky nižšího. To by hrozilo tím, že by duše byla vůči svým obrazům pasivní a ontologicky nižší by působilo na ontologicky vyšší. Látka je však naší vlastní nevymezeností a viditelné formy jsou s námi sourodé. Vnímání – smyslový svět – je proto spíše jednotící aspekt obratu k vyššímu a tedy součástí epistrofické aktivity individuální duše.

## 5.5. Otázka vzniku látky

Jak jsme viděli, nemalá část diskuse moderních interpretů o látce se točí kolem otázky jejího vzniku: jednou je označena za nestvořenou, jednou za jakoby vypadlou z inteligibilního, jednou za stvořenou duší.<sup>89</sup> Je proto zajímavé prozkoumat, jak se to má se vznikem látky v interpretaci naší a které z možností spíše přitakáváme.

Pokud je ale látka prohodickým aspektem individuální duše, můžeme v různých smyslech přitakat všem těmto možnostem. Totiž stejně jako látka inteligibilní, ani látka smyslová sama o sobě, tedy aniž bychom brali v úvahu obrat a vymezení – osvětlení – z duše hypostatické, není ničím, tedy je nestvořená, neboť co není, nemůže být stvořeno.<sup>90</sup>

---

<sup>87</sup> Srov. *Enneady* VI, 7 (38), 7, 17-31. Také viz *Enneady* V, 3 (49), 9, 30-32 a komentář Lenky Karfíkové k tomuto místu (Plótínos, *O sebepoznání*, přel. L. Karfíková, str. 98-99, pozn. 77).

<sup>88</sup> Srov. kap. 4.2 s pozn. 43.

<sup>89</sup> Srov. kap. 3.2.

<sup>90</sup> Srov. kap. 3.1.1.

Na druhou stranu ale platí i to, že její vznik je nutným následkem ustavení hypostatické duše, a v tomto smyslu je stvořená. Pokud zároveň uvážíme nečasovost této duše,<sup>91</sup> není stvořena v čase, ale spolu s ním.<sup>92</sup> A je také vždy pokryta formami, neboť individuální duše, stejně jako vyšší hypostaze, vychází již jako navracející se.

Jako následek ustavení vyšší duše je tedy touto duší tvořena. Jaký je ale typ tohoto tvoření? Pokud se podíváme na analogický proces v případě Jedna či Intelktu, zjišťujeme, že tato druhá aktivita je jaksi bezděčná,<sup>93</sup> hypostaze tvořící jakoby přetekla (οἷον ὑπερερρύν) a tvořenou ze sebe vylila (προέχρε).<sup>94</sup> Tato vyjádření ovšem nejsou daleko Narbonnem zmiňovanému stékání, přepadnutí, vypadnutí či vytékání látky.<sup>95</sup> Můžeme tedy snad říci i to, že látka skutečně „vypadává“, nikoli však z Intelktu či inteligibilní látky, jak se domnívá Narbonne, avšak z hypostatické duše. A stejně jako látka inteligibilní je i ona, dokud není osvětlena, věčně temná, tedy v tomto smyslu svému osvětlení – tedy epistrofickému pohybu individuální duše – předchází.<sup>96</sup>

Lze však držet i O'Brienovu pozici, že látku tvoří specificky duše individuální? Snad uvědomíme-li si, že to, co látku zachraňuje od nebytí, je její pokrytí formami.<sup>97</sup> Stejně tedy jako v případě Intelktu je inteligibilní látka „něčím“ až po jeho ustavení, i u individuální duše z látky činí jakési alespoň částečné něco – tedy ji stále tvoří – až epistrofický pohyb duše individuální.

Látka tedy, pokud ji budeme brát osamoceně, není ničím, a tedy není stvořená. Pokud ji uchopíme jako prohodický aspekt druhé aktivity duše hypostatické, bezděčně z ní vypadává či se vylévá. A pokud ji uchopíme z duše individuální, ta ji stále tvoří svým epistrofickým pohybem.

---

<sup>91</sup> Viz kap. 4.2 s pozn. 63.

<sup>92</sup> Srov. *Enneady* III, 2 (47), 1 a interpretaci tohoto místa u Ingeho (W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus: The Gifford Lectures at St. Andrews*, 1917-1918, sv. I, London: Longmans, Green & Co. 1918, str. 143-144). Je mimochodem pozoruhodné, že Inge ponechává bez komentáře, že odkazované místo *Ennead* mluví nikoli o látce, ale o kosmu, tedy z našeho pohledu právě o individuální duši.

<sup>93</sup> Srov. F. Karfík, *Duše a svět*, Praha: OIKOYMENH 2007, str. 213 s odkazem na *Enneady* V, 4 (7), 2.

<sup>94</sup> *Enneady* V, 2 (11), 1, 7-16.

<sup>95</sup> Srov. kap. 3.2 s pozn. 86 a dále.

<sup>96</sup> Srov. *Enneady* VI, 3 (44), 7, 1-9 a Narbonnovu interpretaci tohoto místa (J.-M. Narbonne, *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*, str. 35-36). K logické závislosti vycházení a návratu viz také kap. 4.1.

<sup>97</sup> Srov. *Enneady* II, 4 (12), 16, 11-12.

## 5.6. Rekonstrukce funkcí látky

Vysvětlili jsme tedy, co látka je a jak vzniká. Nyní je však třeba se podívat, zda a jakým způsobem toto pojetí dokáže hrát v metafyzice ty role, které jí Plótínos připisuje. Hlavní z těchto rolí jsme již identifikovali dříve a ukázali, jak je pojímají moderní interpreti.<sup>98</sup> Postupujme proto dle tohoto rozvrhu a u každé funkce se pokusme ukázat, v jakém smyslu vypývají z pojetí látky jako prohodického aspektu individuální duše.

### 5.6.1. Látka jako konec emanace

To, že je látka poslední v řetězci emanací, plyne samo sebou, uvědomíme-li si, že individuální duše, které je aspektem, není nikdy zcela ustavena. Jelikož totiž není ustavena, nemá ani druhou aktivitu, pokud mezi tvořením ze sebe a ustavením se platí ekvivalence.<sup>99</sup> Individuální duše tedy již netvoří nic jiného a je koncem emanačního schématu.

Poznamenejme, že snad lze myslet, že mezi hypostatickou duší, která hledí k Intelktu, a duší individuální jsou ještě jakési jiné hypostaze. Ty však by musely být nečasové, neboť je to právě její bytí v čase, co individuální duši neumožňuje pojmout se vcelku jako jednota a tím se ustavit: individuální duše nazírá vždy jen přítomnost, nikdy ne celek.<sup>100</sup>

Plótínos ovšem jako o poslední nemluví o individuální duši, ale přímo o látce.<sup>101</sup> Pokud chceme udržet i my toto striktní určení, lze snad říct, že prohodický aspekt hypostaze vždy tvoří jakoby její podklad přijímající osvětlení, tedy že epistrofický aspekt je vždy jakoby ontologicky výše právě tím, že je formujícím principem tohoto podkladu.<sup>102</sup>

### 5.6.2. Látka jako zrcadlo forem

Role látky jako zrcadla forem opět plyne přímo z jejího pojetí jako prohodického aspektu individuální duše. Obrazy forem se v ní odrážejí prostě proto, že jsou aspektem

---

<sup>98</sup> Srov. kap. 3.3.

<sup>99</sup> Srov. kap. 3.3.1 s pozn. 117.

<sup>100</sup> Snad i tak lze uchopit čas, že epistrofický pohyb ve své snaze připodobnit se celku je nucen vytvářet stále další a další přítomnosti. Srov. *Enneady* IV, 4 (7), 17.

<sup>101</sup> Srov. *Enneady* I, 8 (51), 7, 17-23.

<sup>102</sup> Srov. *Enneady* VI, 3 (44), 7, 1-9.

epistofickým, tedy že samy tíhnou ke svému zdroji. Jak jsme již rozebrali výše, netečnost látky pak plyne z časovosti, tedy principiální neustavenosti.<sup>103</sup> Tuto neustavenost lze ostatně také pojmut jako Fauquierem zmiňovanou temnotu zrcadla látky: obrazy i zrcadlo lze označit za temné, neboť látka zůstává vždy stále nevymezená, pouze vymezovaná.

### 5.6.3. Látka jako příjemkyně rozlehlosti

Skrze tuto temnotu lze snad také uchopit látku jako příjemkyni rozlehlosti. Předně je však nutno říct, že rozlehlost náleží pouze našemu smyslovému vnímání.<sup>104</sup> Proto mluví Plótinos pouze o „představě objemu“ (*φάντασμα ὄγκου*)<sup>105</sup> a o tom, že vnímání poskytuje formy rozprostraněné (*ἐμπλατύτερα τὰ εἶδη*).<sup>106</sup> Obsahem vnímání jsou však v naší interpretaci formy v individuální duši, uchopené jako vycházející z duše hypostatické a utvářející se podle ní.

V individuální duši jsou ovšem formy jen stále se sebeutvářející, nikdy zcela utvořené. V tomto ohledu tedy stále obsahují jakousi nevymezenost, tj. temnotu látky. Nakolik je ve vnímání uchopujeme z jejich zdroje, jsou pro nás zcela vymezené a jasné. To však nedokážeme zcela, neboť jakožto vnímající jsme sami individuální duši, tedy nikdy nejsme zcela vymezení. Nakolik jsme však sami nevymezení, natolik uchopujeme i jejich vlastní nevymezenost a jakoby vidíme temnotu.<sup>107</sup>

Jak však tato temnota souvisí s rozlehlostí? Napovědět nám může pasáž, ve které Plótinos identifikuje temnou látku s hloubkou každé jednotlivé věci.<sup>108</sup> Pokud si totiž uvědomíme, že rozlehlost věci znamená právě neprůhlednost a temnotu jejího vnitřku, ukáže se ona sama jako naše neschopnost uchopit jevíci se formy – resp. jejich velikost – vcelku, tak, jak jsou v hypostatické duši. Proto také Plótinos říká, že objem je prázdný (*κενός*):<sup>109</sup>

---

<sup>103</sup> Srov. kap. 5.1.

<sup>104</sup> Srov. *Enneady* VI, 4 (22), 13, 1-6.

<sup>105</sup> *Enneady* II, 4 (12), 11, 27-32. Srov. také *Enneady* III, 6 (26), 7, 13.

<sup>106</sup> *Enneady* V, 3 (49), 30-31. Přidržíme se překladu Lenky Karfíkové (srov. Plótinos, *O sebepoznání*, přel. L. Karfíková, str. 97 s pozn. 76).

<sup>107</sup> Srov. *Enneady* I, 8 (51), 28-32.

<sup>108</sup> *Enneady* II, 4 (12), 5, 6-8.

<sup>109</sup> *Enneady* II, 4 (12), 11, 28.

neobsahuje totiž nic než naší vlastní nevymezeností uchopenou nevymezenost recipované formy. A proto je naopak nerozlehlý Intelekt popisován jako průhledný a jasný.<sup>110</sup>

Principem zdání rozlehlosti smyslových věcí je tedy neustavenost individuální duše. Mohlo by se zdát poněkud překvapivé, že v našem rozvrhu jako by rozlehlost byla důsledkem časovosti. Striktně vzato tomu tak však není: zdání rozlehlosti je důsledkem nevymezenosti, tedy jeho principem je látka. Důsledkem časovosti individuální duše je pouze neustálá přítomnost této nevymezenosti, tedy nezničitelnost látky a tím i ustavičnost zdání rozlehlosti smyslového světa.

Poznamenejme navíc, že toto zdání souvisí specificky s formou rozlehlosti na úrovni individuální duše.<sup>111</sup> V případě jiných forem bude uchopení jejich nevymezenosti odlišné – například u barvy spíše to, že je nejasná (*ἀμυδρός*).<sup>112</sup> V tomto smyslu je rozlehlost a obecně prostor jen speciálním projevem naší neustavenosti, projevem, který navíc ani nezasahuje do oblasti myšlení,<sup>113</sup> v níž se temnota látky projevuje jako diskursivita.

#### 5.6.4. Látka jako příčina zla

Jelikož je látka koncem emanačního schématu, je i nejvzdálenější Dobru, a tedy dle Plótinovy analýzy protikladů<sup>114</sup> zlem o sobě. To však samozřejmě říct nestačí: je třeba ukázat, jak z látky plynou vnější zla<sup>115</sup> a především zlo morální.

Je třeba především říct, že to, že jsme postulovali individuální duši jako neustavenou, ale vždy se ustavující, nutně neznamená žádnou jednotu či stejnoměrnost tohoto sebeutváření.

---

<sup>110</sup> Srov. *Enneady* V, 8 (31), 4, 1-11. Tato průhlednost je ovšem jiného druhu než u průhledných věcí ve smyslovém světě: průhledná věc je totiž v jistém smyslu ještě temnější než věc neprůhledná, neboť ani nevyjevuje své kvality, ale jen to, co se v ní obrazí. Vzduch sám je temný (*Enneady* IV, 5 (29), 2, 57). Tuto temnotu snad můžeme nahlédnout nejen tehdy, když si zakryjeme oči (*Enneady* IV, 5 (29), 2, 60-61), ale i v tom, že je to právě velikost – vzdálenost –, která stírá detaily nahlížených forem, čímž se tyto jeví malé (Srov. *Enneady* II, 8, 1, 28-51).

<sup>111</sup> Tj. vnímaná rozlehlost je obrazem příslušné formy v hypostatické duši. Srov. *Enneady* III, 6 (26), 17, 4-7.

<sup>112</sup> Srov. *Enneady* II, 8 (35), 1, 16.

<sup>113</sup> Srov. např. *Enneady* III, 6 (26), 18, 24-28.

<sup>114</sup> Viz kap. 2.3.1.

<sup>115</sup> Srov. kap. 2.3.2.

Naopak: Plótínos sám říká, že duše veškerenstva (*ψυχὴ τοῦ παντός*)<sup>116</sup> vytváří dle své vlastní mnohosti,<sup>117</sup> jakéhosi nečasového vzoru kosmu v sobě,<sup>118</sup> a že typ této mnohosti je takový, že tvoří nejen mnohost forem, ale i v rámci jednoho druhu rozdíly co do vzdálenosti k prvním principům.<sup>119</sup>

To ovšem znamená, interpretujeme-li tato vyjádření konsistentně, že mnohost individuální duše je taková, že ne všem formám se návrat daří stejně. Některé jsou stále obráceny a ve svém sebeutváření omezeny pouze svou časovostí – to jsou snad viditelní bohové<sup>120</sup> –, jiné však selhávají a v nazírání se navracejí nanejvýš k sobě; tyto rozdíly jsou pak nejen v druhu, ale i individuální.

Od těchto individuálních rozdílů však již není daleko k tomu, abychom připustili, že rozdíly nejsou jen mezi individui, ale i v rámci individua mezi jednotlivými časovými okamžiky: že totiž síla epistrofické aktivity se může v čase měnit. Takto snad myslí Plótínos to, když říká, že pozornost člověka se zvnějšňuje, když zeslábne jeho náhled.<sup>121</sup> A toto je ono zaměření pozornosti na látku<sup>122</sup> a přílišná péče o tělo,<sup>123</sup> neboť jde o převládnutí prohodického principu nad selhávajícím epistrofickým.

Pokud však toto připustíme, dokážeme již uchopit jak zla vnější, tak zlo morální. Vnější zla plynou právě z tohoto typu mnohosti individuální duše, a pokud prohodický princip v nějakém smyslu předchází epistrofickému, pak přímo z látky. Uvážíme-li Plótínovy vlastní příklady,<sup>124</sup> ošklivost je individuální selhání v sebeutváření tvaru a nemoc dočasné selhání formy těla. Chudoba – a nakonec i libovolně velké bohatství – je pak projevem nesoběstačnosti, která je individuální duši kvůli její bytostné neustavenosti vlastní.

---

<sup>116</sup> Ačkoli někdy není zcela jasné, jaký status Plótínos této duši připisuje (srov. např. *Enneady* IV, 3 (27), 6), v tomto konkrétním případě ji pro její nečasovost můžeme bezpečně identifikovat s naší duší hypostatickou.

<sup>117</sup> Ta je založena v mnohosti Intelktu, viz *Enneady* VI, 7 (38), 8, 17-22.

<sup>118</sup> *Enneady* VI, 7 (38), 7, 8-16.

<sup>119</sup> *Enneady* VI, 7 (38), 9, 14-20. Příkladem rozdílů mezi jedinci stejného druhu je zde rozdílnost lidí.

<sup>120</sup> Srov. *Enneady* VI, 7 (38), 20-22.

<sup>121</sup> Srov. *Enneady* III, 8, 4, 31-36.

<sup>122</sup> Srov. kap. 2.1.3.

<sup>123</sup> Srov. kap. 3.3.2 s pozn. 168.

<sup>124</sup> Srov. kap. 2.3.2.

Morální zlo však můžeme uchopit stejně, tedy jako (dočasné) selhání v sebeutváření individuální duše člověka. Snad by se totiž dalo říct, že nejvlastnější – sebeutvářející – aktivitou duše vtěleného člověka je myšlení, jehož vnímatelným projevem je jednání. Proto pokud tato aktivita selhává, myšlení se mění na nepravá mínění<sup>125</sup> a jednání se – v očích pozorovatele, který smyslový svět srovnává s jeho vzory, v tomto případě s člověkem neselhávajícím<sup>126</sup> – mění na jednání zlé. Morální zlo je tedy pasivita individuální duše.<sup>127</sup>

Toto je také Plótínem zmiňované upadání do bahna a změna v horší přirozenost.<sup>128</sup> I v tomto případě však platí, že individuální duše není nikdy zcela oddělena od svého zdroje a vždy ještě existuje šance na návrat.

Možnost zla je tedy ustavena v bytnosti individuální duše, v její slabosti dané její principiální neustaveností, která vůbec umožňuje rozdíly mezi sebeutvářením a jeho selháváním. Jak je však založena jeho „aktualita“? Proč duše člověka někdy selhává a jindy ne? Pokud bychom odpověděli pouze odkazem na mnohost, jejíž důsledkem je i potřeba zla,<sup>129</sup> ztratili bychom opět zlo morální.

Odpovědět na otázku, proč člověk někdy volí zle – či spíše nevolí dobře –, je však nemožné, protože toto selhání je právě selháním ve vymezenosti, a tedy jeho samotná příčina musí zůstat nevymezená. Co však snad lze racionálně uchopit, je to, proč je někdy zlá volba pravděpodobnější a někdy méně: v lepších vnějších podmínkách a při trvajícím přimknutí k vyššímu je méně pravděpodobná než při větší vlastní nevymezenosti a obklopení vnějšími zly. Dobrý člověk je méně pasivní, tedy méně hrozí další podlehnutí a tím růst pasivity.<sup>130</sup> Okolní vlivy však nelze podcenit, ani je nelze chápat jako čistě negativní, neboť byť i jen samotné vnímání krásy světa má anamnetickou sílu.<sup>131</sup>

---

<sup>125</sup> Srov. např. *Enneady* I, 8 (51), 15, 19-20.

<sup>126</sup> Srov. *Enneady* I, 8 (51), 9, 3-11, viz také kap. 2.3.5.

<sup>127</sup> Tuto pasivitu je třeba chápat dvojím způsobem. Z hlediska dané individuální duše jde výhradně o selhání vlastní aktivity. Z hlediska vnějšího pozorovatele se ovšem takto selhávající člověk jeví jako smýkaný okolnostmi, a tedy jako pasivní v silném smyslu. Srov. např. *Enneady* IV, 4 (28), 45, 27-33.

<sup>128</sup> *Enneady* I, 8 (51), 13, 14-26.

<sup>129</sup> Srov. *Enneady* II, 3 (52), 18.

<sup>130</sup> Srov. např. *Enneady* I, 4 (46), 15-16, či *Enneady* I, 8 (51), 15, 9-12.

<sup>131</sup> Srov. *Enneady* I, 8 (51), 15, 23-28.

Naše pojetí látky tak umožňuje i konsistentní řešení problému zla.<sup>132</sup> Látka totiž není pouze zlem. Jakožto prohodický aspekt individuální duše se ukazuje jako nutný strukturální moment ustavující se hypostaze. Toto ustavování však již nepostrádá krásu a dobro svého druhu. Nakolik tedy dobro musí tvořit další dobro,<sup>133</sup> musí s tímto dobrem tvořit i látku, neboť epistrofický a prohodický aspekt se vzájemně podmiňují.<sup>134</sup> Látka tudíž není důsledkem Jedna jakožto zlo, ale spíše jakožto potencialita dobra.

V tomto smyslu můžeme interpretovat ta vzácná Plótínova vyjádření, která přiznávají látce i jakési dobro či alespoň touhu po něm.<sup>135</sup> Jestliže ji naopak většinou považuje za zlo o sobě a příčinu veškerého zla, musíme tato vyjádření vztáhnout k individuální duši, která se již obrací ke svému vzoru v duši hypostatické a ve svém sjednocujícím sebeutváření se s tímto vzorem srovnává či ztotožňuje, tedy především duši člověka. Právě pro ni je její časová stále-ještě-nevymezenost zlem a obtěžováním látkou, která žebrá o vymezení.<sup>136</sup>

I kdyby přitom tato duše ve své epistrofické aktivitě nikdy neustávala, naprostá absence látky – a tedy zla – je pro ni, nakolik je sama sebou, nemožná, neboť taková je její bytnost. Naprostý únik od zla je možný jen výstupem, ztotožněním se s vyššími hypostazemi. To se trvale daří viditelným bohům, duše člověka je však patrně právě proto duší člověka, že se jí to daří jen občas.<sup>137</sup>

## 5.7. Otázka struktury individuální duše

Doposud jsme se snažili ukázat, že pojetí látky jako prohodického aspektu individuální duše umožňuje rekonstruovat funkce látky a lze je i dobře smířit s celkem Plótínovy metafyziky, o samotné individuální duši jsme toho však mnoho neřekli. Pokud však nevykážeme, že lze sama v sobě pojmut konsistentně, tedy neukážeme, jakou má vnitřní strukturu, budeme vždy čelit námitce, že jsme problémy jen odsunuli, ale nevyřešili. Řekli

<sup>132</sup> K formulaci tohoto problému viz úvod kap. 3.3.2.

<sup>133</sup> Srov. *Enneady* IV, 8 (6), 6.

<sup>134</sup> Viz kap. 4.1.

<sup>135</sup> Srov. např. *Enneady* V, 8 (31), 7, 22-23 či *Enneady* VI, 7 (38), 28.

<sup>136</sup> Srov. *Enneady* III, 6 (26), 14, 5-13.

<sup>137</sup> Lze uvažovat, že se trvalý výstup přece jen daří nejlepším z lidí, označovaným za mudrce (ὁ σπουδαῖος, viz např. *Enneady* III, 4 (15), 6). Spíše jde však o vyjádření maximy než o reálnou životní možnost.



jsme, že látka je prohodický aspekt individuální duše. Znamená to tedy, že je něčím, co si každá duše vytváří individuálně? Má tedy každá individuální duše svou látku? Je látek víc? Nebo ji sice vytváří každá jednotlivá duše, ale zároveň ji nějak všechny vytvářejí společně? Nebo v tom hraje nějakou roli duše světa?

Všechny tyto otázky jsou zcela namístě. Chceme-li na ně však nalézt odpověď, dostáváme se do nesnází, neboť Plótínova vyjádření nám příliš vodítek neposkytují. Pokud je přesto nechceme nechat nezodpovězeny, nezbyvá, než k nim v této závěrečné kapitole přistoupit poněkud spekulativněji, než jsme postupovali doposud, a pokusit se je zodpovědět pomocí analogií s vyššími hypostazemi.

Především je však třeba vyjasnit, co vlastně výrazem „individuální duše“ označujeme. Zdá se totiž, že jsme jej dosud užívali konfuzně: jednak označoval specifickou bytnost či ontologický stupeň, vyznačující se bytím v čase a z toho plynoucí trvalou neustaveností, jednak ale i každou jednotlivou formu s touto bytností. Navíc není jasné, zda lze tímtož termínem označit jak naši, vtělenou lidskou duši, tak například i formu rozlehlosti.

Jde ovšem vskutku o konfuzi? Soudíme-li z analogie s Intelektem, nikoli nutně. V něm jsou všechny formy specifickými náhledy celku a jsou zároveň sebou i vším i celým Intelektem, tedy každá idea je spíše než částí Intelaktu jeho aspektem.<sup>138</sup> Zároveň je však Intelekt i svým výkonem, resp. „Intelekt“ je i označení jeho bytnosti.<sup>139</sup> Nakonec pokud přijmeme, že každá jednotlivá duše má svůj předobraz *tam*, pak Intelektem je jak Autosókratés, tak i Oheň či Rozlehlost.<sup>140</sup>

Obdobně snad můžeme soudit i o duši hypostatické, jakkoli té již náleží mnohost logického uspořádání.<sup>141</sup> Souznačnost bytnosti, části a celku ovšem jak v případě Intelaktu, tak v případě hypostatické duše plyne z jejich ustavenosti v jednotě hypostaze. Jak však stejnou úvahu aplikovat na duši individuální, jestliže tvrdíme, že není nikdy plně sjednocena a stále se pouze sjednocuje?

---

<sup>138</sup> Srov. *Enneady* V, 8 (31), 4.

<sup>139</sup> Srov. *Enneady* V, 3 (49), 5, 41-48.

<sup>140</sup> Srov. *Enneady* V, 7 (18).

<sup>141</sup> Srov. *Enneady* IV, 4 (28), 1.

Řekli jsme, že každá individuální forma utváří sama sebe připodobněním ke svému vzoru. Jestliže však její vzor je forma v hypostatické duši, resp. v Intelktu, je tedy nazíráním, a i její obraz se bude utvářet jako názor. Stejně jako v případě vyšších hypostazí pak bude tím, co se v tomto názoru snaží uchopit, celek. Individuální forma tedy je snahou sjednotit se jako specifický názor všech individuálních forem.

Tímto způsobem lze snad také oprávnit naše pojmové nerozlišování mezi bytností individuální duše a individuální formou. Pokud nemluvíme o konkrétní individuální formě, tedy ji nevztahujeme k jejímu vzoru, ale mluvíme o ní obecně, tak ji uchopujeme právě jako v čase probíhající sebeutvářecí aktivitu, což ale není nic jiného, než vyjádření bytnosti.

Jestliže si ovšem uvědomíme, že tato nedokončenost znamená také, že je individuální forma vždy ještě i nevymezená, a tedy je v ní přítomna látka, dokážeme snad zodpovědět i otázky, které jsme si položili v záhlaví kapitoly. To, že se individuální forma snaží při svém připodobňování se svému vzoru sjednotit ostatní individuální formy uchopené jako nazírané, totiž znamená, že s nimi uchopuje i jejich vlastní nevymezenost, tedy jejich látku. Látka je tak každé formě vlastní, ale zároveň je – paradoxně – v každé z nich sjednocena jejich epistrofickou, sebeutvářecí aktivitou.

Aplikujeme-li tyto myšlenky na individuální duši lidskou, vykazuje naše pojetí jistou blízkost s fenomenologickou filosofií. Znamená totiž nejen to, že my sami ustavujeme jednotu smyslového světa, ale že přímo – nakolik jsme v těle – touto specifickou, perspektivní jednotou jsme, tedy že naše bytí nelze oddělit od bytí světa.

Tak je snad možné interpretovat také vliv okolností na naši schopnost obratu; čím více jsou formy, které v sobě svým sebeutvářením sjednocujeme, samy již sebeutvořené, tím podobnější jsou svému vzoru a jsou vymezenější, takže je snazší je sjednotit a nahlédnout v jejich vzoru. Sama naše epistrofická aktivita je založena v touze po dobru, po poznání, a je dobrem a poznáním. Pro člověka v dobrém těle, v dobrých podmínkách a obklopeného dobrými lidmi, je proto snadnější se pozvednout a stát se sám dobrým. Síla výchovy a veškerá anamnetická síla dobrých věcí by se tedy dala snad vykázat právě jako vyšší vymezenost, která do toho, kdo se snaží o sebevymezení, nevnaší další nevymezenost a klade mu tak menší překážky.

Snad i takto lze vysvětlit, proč se viditelným bohům daří být stále obrácenými k vyššímu: jak jejich tělo, tak i celý jejich region je nanejvýš dokonalý, tedy jim klade jen minimální překážky. Naopak tělo lidské a zemský region vůbec jsou plné potřeb a iracionality, tedy nevymezenosti, a je pro nás proto mnohem těžší se utvořit v jednotě názoru.

Ale pokusme se ještě zodpovědět, jak se to má s duší veškerenstva, resp. duší světa. Plóťinos někdy tuto duši popisuje tak, že ji můžeme bez problémů ztotožnit s duší hypostatickou.<sup>142</sup> Jindy však naznačuje její individuální bytnost.<sup>143</sup> Z našeho rozvrhu by se zdálo, že duše veškerenstva je prostě obrazem celku hypostatické duše, zakládající časoprostorovou strukturu projevu všech ostatních individuálních forem. Není však nadbytečná, jsouc jen jakousi naší projekcí plynoucí z neschopnosti pochopit to, jak tato struktura plyne z hypostatické duše? Nebo naopak, není jednota smyslového světa dána právě jí a nikoli, jak jsme tvrdili, naší duší?

Snad ale není nadbytečná, právě proto, že strukturuje projevy forem, které mohou ve svém sebeutváření selhat. Byla by to pak ona, jež poskytuje onu prozřetelnou péči (*πρόνοια*), která i ze zla nakonec tvoří dobro.<sup>144</sup> Na druhou stranu, její existence neznamená, že dává jednotu světu našemu. I kdyby nakonec určovala, jak bude strukturován svět, který vnímáme, jeho jednota je jednotou našeho sebeutváření – našeho bytí ve světě.

---

<sup>142</sup> Srov. *Enneady* VI, 7 (38), 7.

<sup>143</sup> Srov. *Enneady* III, 6 (26), 18, 43-46.

<sup>144</sup> Srov. *Enneady* III, 2 (47), 5.

## 6. Závěr

V předcházejícím jsme se tedy pokusili vystavět konsistentní pojetí plótínovské látky. K tomu bylo třeba učinit nesnadnou interpretační volbu a rozdělit Plótínovu hypostazi duše na dvě, ontologicky vyšší hypostatickou, která je nečasová a je stále obrácena k Intelktu, a z ní vycházející duši individuální, která je v čase a proto není nikdy plně ustavená, pouze se stále ustavuje. Na základě analogie s inteligibilní látkou, u které jsme ukázali, že ji lze chápat jako prohodický aspekt Intelktu, jsme následně ztotožnili látku *zde* s prohodickým aspektem individuální duše. U individuální duše jsme pak popsali její bytnost a učinili i poněkud spekulativnější pokus o popsání její struktury a jednoty.

Pokusili jsme se také ukázat, že pojetí látky jako prohodického aspektu individuální duše nijak nebrání tomu, aby nesla ty funkce a měla ty vlastnosti, které jí Plótínos i jeho novodobí interpreti přisuzují. Individuální duše má v sobě kvůli své principiální neustavenosti látku vždy přítomnou a zaměřením se na svou vlastní nevymezenost vždy rozlišitelnou jako svou stále ještě nevymezenou složku. A látka se ukazuje jako něco od ní odlišného, nakolik je individuální duše již něčím, tedy vymezená. V tomto smyslu je také koncem emanačního schématu, neboť individuální duše nejsou ustavená již nic netvoří a nakolik je látka uchopená jako odlišná, je ontologicky níže než to, co je na individuální duši již vymezené. A je také netečná, neboť vždy zůstává sama sebou, tedy nevymezeností odlišnou od forem, a formující se epistrofický pohyb, který má vůči hypostatické duši jen bytnost obrazu, se od ní pouze jakoby odráží jakoby v zrcadle. Nevymezenost individuální duše – tedy její látka – nakonec zakládá i temnotu vnitřku, tedy recipovanou rozprostraněnost forem v ní, a znamená nedokonalost její aktivity, tedy jednak její bytí v čase, jednak i zlo.

Pokud tedy připustíme, že Plótínova vyjádření, která by mohla naši interpretaci problematizovat, jsou slabá a jejich cílem je především snaha představit člověka jako v jádru sourodého bohům a výzva čtenáři k realizaci výstupu, můžeme soudit, že naše pojetí je věrným a konsistentním domyšlením pojetí Plótínova. Proč ale stejným způsobem látku nedomyšlí sám Plótínos? Jeho nejistá vyjádření týkající se zejména otázky jejího

vzniku<sup>1</sup> přitom naznačují, že si je vědom problémů, které látka pojatá jako od duše odlišná a ontologicky nižší přináší. Snad je to ale důsledek prostředí, ve kterém Plótínos žil, a z něj vyplývajícího radikálního vymezení se jak vůči stoikům, tak především vůči gnostikům. Proto jeho duše musí být nelátková a bytostně dobrá, což je obojí v našem rozvrhu problematizováno. Připočteme-li k tomu Plótínovu obecnou neochotu přiznat hodnotu mundánním záležitostem,<sup>2</sup> patrně můžeme pochopit, proč krok naším směrem neudělal.

Naše uchopení však neumožňuje funkce látky pouze rekonstruovat, naopak umožňuje i vyřešit velkou část obtíží, které provázejí její pojetí jako něčeho od duše odlišného. Právě díky této volbě neplyne z žádného z vyšších principů přímo látka, a tedy zlo, ale individuální duše, která, jakkoli nedokonalá, je vždy již dobrem na své úrovni. Taktéž nevzniká problém s nesourodostí forem přicházejících z vnímání: individuální duše se vztahuje k sobě samé, nikoli k něčemu nižšímu. V tomto smyslu je také pasivní výhradně vůči svému zdroji.

Toto pojetí navíc umožňuje uchopit i vztah plótínovské duše a látky analogicky tomu, co platí u vyšších hypostazí: duše tak přestává být speciální úrovní, chovající se podstatně jinak než Intelekt, tedy sklánějící se, namáhající se v jiném, vytvářející obrazy sama v sobě, atd. Hypostatická duše, jejíž bytostnou aktivitou je kontemplace Intelaktu, tvoří svou druhou aktivitou duši individuální a ta se opět vztahuje jen k ní a tím i k sobě samé. Obě hypostaze jsou tak svébytným vyjádřením téhož, co platí v celém schématu a celá metafyzika se stává obraty Jediného.

Uchopení individuální duše člověka jako sebeutváření se sjednocováním všech individuálních forem do specifického názoru navíc otevírá možnosti pro fenomenologickou interpretaci Plótína. Individuální duše člověka není ze světa vydělena, naopak, sama je svým světem,<sup>3</sup> sebeutváří se jako jeho jednota. Svět se jí dává v jejím nazírání, které sjednocuje pohledem do hypostatické duše, tedy nakonec srovnáním s ideami. A toto nazírání je bytostně perspektivní a časové, protože ani ona, ani nazřené formy nejsou plně utvořené, ale vždy obsahují temnotu látky. Zároveň však díky existenci vyšších hypostazí dokážeme snadno uchopit soubytí a starost; lidé, s kterými jsme, ba i

---

<sup>1</sup> Srov. *Enneady* I, 8 (51), 14, 51-54, *Enneady* VI, 3 (44), 7, 30-35 či *Enneady* IV, 8 (6), 6, 18-23.

<sup>2</sup> Srov. např. *Enneady* III, 8 (30), 4, 31-47.

<sup>3</sup> Srov. *Enneady* II, 2 (14), 2, 3-5.

příroda, ve které jsme, jsou založeni ve vyšších hypostazích stejně tak jako my, a čím lépe se sami obracíme k vyššímu, tím pomáháme i jim v jejich sebeutvářecí aktivitě.

## 7. Použitá literatura

### 7.1. Edice primárních textů

Aristotelés, *Categoriae*, in: L. Minio-Paluello (vyd.), *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione*, Oxford: Clarendon Press 1966<sup>2</sup>.

Aristotelés, *De caelo*, in: P. Moraux (vyd.), *Aristote. Du ciel*, Paris: Les Belles Lettres 1965.

Aristotelés, *De generatione et corruptione*, in: C. Mugler (vyd.), *Aristote. De la génération et de la corruption*, Paris: Les Belles Lettres 1966.

Platón, *Platonis Opera*, I-VII, vyd. J. Burnet, Oxford: Clarendon Press 1900-1907.

Plótínos, *Plotini opera*, I-III, vyd. P. Henry – H.-R. Schwyzer, Oxford: Clarendon Press 1964-1982.

Porfyrios, *Vita Plotini*, in: *Plotini opera*, sv. I, vyd. P. Henry and H.-R. Schwyzer, Leiden: Brill 1951.

Proklos, *De malorum subsistentia*, in: H. Boese (vyd.), *Procli Diadochi tria opuscula*, Berlin: De Gruyter 1960.

### 7.2. Překlady a slovníky

Platón, *Platónovy spisy*, I-V, přel. F. Novotný, Praha: OIKOYMENH 2003.

Plótínos, *Ennéades*, I-VI,2, vyd. a přel. E. Bréhier, Paris: Les Belles Lettres 1924-1938.

Plótínos, *O sebepoznání*, přel. L. Karfíková, Praha: OIKOYMENH 2014.

Plótínos, *Plotinus in Seven Volumes*, vyd. a přel. A. H. Armstrong, Cambridge MA – London: Harvard University Press 1966-1988.

Plótínos, *The Enneads*, přel. S. MacKenna – B. S. Page, London: Faber 1962<sup>3</sup>.

Porfyrios, *Vita Plotini*, in: Plótínos, *Plotinus in Seven Volumes*, vyd. a přel. A. H. Armstrong, Cambridge MA – London: Harvard University Press 1966-1988.

Sleeman, J. H. – Pollet, G. (vyd.), *Lexicon Plotinianum*, Leiden – Leuven: Brill – Leuven University Press 1980.

### 7.3. Sekundární literatura

Armstrong, A. H., *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus: An Analytical and Historical Study*, Cambridge: Cambridge University Press 1940.

Armstrong, A. H., *Plótínos*, in: A. H. Armstrong (ed.), *Filosofie pozdní antiky*, přel. M. Pokorný, Praha: OIKOYMENH 2002, str. 227-308.

Bréhier, É., *The Philosophy of Plotinus*, přel. J. Thomas, Chicago – London: The University of Chicago Press 1958.

Brisson, L., *Between Matter and Body Mass (ὄγκος) in the Sentences of Porphyry*, přel. M. Chase, in: *The International Journal of the Platonic Tradition* 4, 2010, str. 36-53.

Corrigan, K., *Is there more than one Generation of Matter in the Enneads?*, in: *Phronesis* XXXI/2, 1985, str. 167-181.

Corrigan, K., *Reading Plotinus: A Practical Introduction to Neoplatonism*, West Lafayette: Purdue University Press 2005.

Emilsson, E. K., *Plotinus on Sense-perception: A Philosophical Study*, Cambridge: Cambridge University Press 1988.

Fauquier, F., *La matière comme miroir: pertinence et limites d'une image selon Plotin et Proclus*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 1, 2003, str. 65-87.

Gurtler, G., *Plotinus: Matter and Otherness, „On Matter“ (II, 4[12])*, in: *Epoché* 9/2, 2005, str. 197-214.

Guthrie, K. S., *The Philosophy of Plotinos: His Life, Times and Philosophy*, Philadelphia: Dunlap Printing Company 1896.

Hadot, P., *Plótínos čili prostota pohledu*, přel. F. Karfík, Praha: OIKOYMENH 1993.

Inge, W. R., *The Philosophy of Plotinus: The Gifford Lectures at St. Andrews, 1917-1918*, sv. I a II, London: Longmans, Green & Co. 1918.



- Kalligas, P., *The Enneads of Plotinus: A commentary vol. I*, přel. E. K. Fowden – N. Pilavachi, Princeton – Oxford: Princeton University Press 2014.
- Karfik, F., *Duše a svět*, Praha: OIKOYMENH 2007.
- Karfik, F., *Plótínova metafyzika svobody*, Praha: OIKOYMENH 2002.
- Karfiková, L., *Zda to, co samo sebe nahlíží, musí být mnohotvárné*, in: Plótínos, *O sebepoznání*, Praha: OIKOYMENH 2014, str. 7-59.
- Narbonne, J.-M., *La Métaphysique de Plotin*, Paris: Vrin 2001.
- Narbonne, J.-M., *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*, Leiden – Boston: Brill 2011.
- O'Brien, D., *Plotinus on Evil: A study of matter and the soul in Plotinus' conception on human evil*, in: P. M. Schuhl – P. Hadot (eds.), *Le Neoplatonisme, Colloques internationaux du centre national de la recherche scientifique, Royaumont 9-13 juin 1969*. Paris: CNRS 1971, str. 113-146.
- O'Brien, D., *Plotinus on matter and evil*, in: L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge: Cambridge University Press 1999<sup>2</sup>, str. 171-195.
- O'Brien, D., *Plotinus on the Making of Matter: Part III: The Essential Background*, in: *The International Journal of the Platonic Tradition* 6, 2012, str. 27-80.
- O'Brien, D., *Plotinus on the Origin of Matter: An exercise in the interpretation of the Enneads*, Napoli: Bibliopolis 1991.
- O'Meara, D. J., *Plotinus: An Introduction to the Enneads*, Oxford: Clarendon Press 1993.
- Opsomer, J., *Proclus vs Plotinus on Matter (De mal. Subs. 30-7)*, in: *Phronesis* XLVI/2, 2001, str. 154-188.
- Phillips, J., *Plotinus on Generation of Matter*, in: *The International Journal of the Platonic Tradition* 3, 2009, str. 103-137.
- Pistorius, P. W., *Plotinus and Neoplatonism: An Introductory Study*, Cambridge: Bowes & Bowes 1952.
- Rist, J. M., *Plotinus on Matter and Evil*, in: *Phronesis* 6, 1961, str. 154-166.
- Rist, J. M., *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge: Cambridge University Press 1967.

Schäfer, Ch., *Matter in Plotinus' Normative Ontology*, in: *Phronesis* XLIX/3, 2004, str. 266-294.

Schwyzer, H.-R., *Zu Plotins Deutung der sogenannten platonischen Materie*, in: *Zetesis, album amicorum door vrienden en collega's aangeboden aan Prof. Dr. E. de Strycker*, Antwerpen – Utrecht: Nederlandsche Boekhandel 1973, str. 266-280.

Smith, A., *Eternity and time*, in: L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge: Cambridge University Press 1999<sup>2</sup>, str. 196-216.

Wagner, M. F., *Plotinus on nature of physical reality*, in: L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge: Cambridge University Press 1999<sup>2</sup>, str. 130-170.